

كِتَابُ

الاقتصاد في الاعتقاد

﴿تأليف﴾

حجة الاسلام الامام الاوحد زين الدين
شرف الأئمة فخر الانام

محمد ابي حامد الغزالي الطوسي

رضي الله عنه
أمين



﴿الطبعة الاولى﴾

اعتنى بتصحيحه مصطفى التنبائي الدمشقي
طبع على نفقته ونفقة احمد ناجي الجمالي ومحمد امين الخانجي



طبع بالمطبعة الادبية بسوق الخضار القديم بمصر



الحمد لله الذي اجتبى من صفوة عباده عصاة الحق واهل السنة . وخصهم من بين
سائر الفرق بمزايا اللطف والمنة . وافاض عليهم من نور هدايته ما كشف به عن
حقائق الدين . وانطق السننهم بحجته التي فزع بها ضلال المخذلين وصنى سرائرهم من
وساوس الشياطين . وطهر ضمائرهم عن نزغات الزائغين . وعمر افئدتهم بانوار اليقين
حتى اهتدوا بها الى اسرار ما انزل على لسان نبيه وصفيه محمد صلى الله عليه وسلم سيد
الموسلين . واطلعوا على طريق التوفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول * وتحققوا
ان لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول . وعرفوا ان من ظن من الحشوية
وجوب الجود على التقليد . واتباع الظواهر * اتوا به الا من ضعف العقول وقلة البصائر
وان من تغفل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع
الشرع ما اتوا به الا من خبت الفمائر . فبيل اولئك الى التفريط وميل هؤلاء الى
الافراط . وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط . بل الواجب الخنوم في قواعد الاعتقاد
ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم . فكلا طرفي قصد الامور ذميم . واني
يشتهب الرشاد لمن يقع بتقليد الاثر والخبر . وينكر مناهج البحث والنظر . اولا يعلم انه
لا مستند للشرع الا بقول سيد البشر ، صلى الله عليه وسلم ، وبرهان العقل هو الذي
حرف به صدقه فيما اخبر وكيف يهتدي للصواب من اقتنى محض العقل واقتصر . وما
استغناء بنور الشرع ولا استبصار . فليت شعري كيف ينزع الى العقل من حيث يعتريه العمي

والحصار ولا يعلم ان خطأ العقل فامروا ان يحاله ضيق مختصر . هيهات قد خاب على القطع والبنات وتعاثر باذيال الضلالات . من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات . فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والأذى . ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء فاخلق بان يكون طالب الاهتداء * المستغني اذا استغني باحدهما عن الآخر في غمار الاغبياء * فالعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن * مثاله المعرض لنور الشمس مغمضاً للاجفان . فلا فرق بينه وبين العميان . فالعقل مع الشرع نور على نور * والملاحظ بالعين العور لاحدهما على الخصوص متبدل بجمل غرور . وسيتضح لك ايها المشوق الى الاطلاع على قواعد عقائد اهل السنة * المقترح تحقيقها بقواعد الادلة * انه لم يستأثر بالتوفيق * للجمع بين الشرع والتحقيق * ففرق سوي هذا الفريق . فاشكر الله تعالى على انتفائك لا تأثرهم وانخرطك في سلك نظامهم وعيادهم . واختلاطك بفرقتهم فمساك ان تحشر يوم القيامة في زميرهم . نسال الله تعالى ان يصفى اسرارنا عن كدورات الضلال . ويفررها بنور الحقيقة وان يخرس السنتنا عن النطق بالباطل . وينطقها بالحق والحكمة انه الكريم الفاضل المنه * الواسع الرحمة

باب

ولفتح الكلام ببيان اسم الكتاب ونقسم المقدمات والفصول والابواب . اما اسم الكتاب فهو ❖ الانصاف في الاعتقاد ❖ . واما ترتيبه فهو مشتمل على اربع تمهيدات تجري مجرى التوطئة والمقدمات * وعلى اربع انطباق تجري مجرى المقاصد والغايات (التمهيد الاول) في بيان ان هذا العلم من المعلمات في الدين (التمهيد الثاني) في بيان انه ليس معاً لجميع المسلمين بل لطائفة منهم مخصوصين (التمهيد الثالث) في بيان انه من فروض الكفايات لا من فروض الاعيان (التمهيد الرابع) في تفصيل مناهج الادلة التي اوردتها في هذا الكتاب واما الانطباق المقصودة فاربعة وجباتها مقصورة على النظر في الله تعالى فانا اذا نظرنا في العالم لم ننظر فيه من حيث انه عالم وجسم وسما وارض بل من حيث انه صنع الله سبحانه . وان نظرنا في النبي عليه السلام لم ننظر فيه من حيث انه انسان وشريف وعالم وفاضل بل من حيث انه رسول الله وان نظرنا في اقواله لم ننظر من حيث انها اقوال ومخاطبات وتفهيمات بل من حيث انها تعريفات بواسطته من الله تعالى فلا نظر الا في

الله ولا مطلوب سوى الله وجميع اطراف هذا العلم يحصرها النظر في ذات الله تعالى وفي صفاته سبحانه. وفي افعاله عز وجل وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى ففى اذن اربعة اقطاب

(القطب الاول) — النظر في ذات الله تعالى — فبين فيه وجوده وانه قديم وانه باق وانه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا محدود بحد ولا هو مخصوص بجهة وانه مرئي كما انه معلوم وانه واحد فهذه عشرة دعاوي بينها في هذا القطب

(القطب الثاني) — في صفات الله تعالى — وبنين فيه انه حي عالم قادر مريد سميع بصير متكلم وان له حياة وعلماً وقدرة وارادة وسمعاً وبصراً وكلاماً ونذكر احكام هذه الصفات ولوازمها وما يفتقر فيها وما يجتمع فيها من الاحكام وان هذه الصفات زائدة على الذات وقديمة وقائمة بالذات ولا يجوز ان يكون شيء من الصفات حادثاً

(القطب الثالث) — في افعال الله تعالى — وفيه سبعة دعاوي وهو انه لا يجب على الله تعالى التكليف ولا الخلق ولا الثواب على التكليف ولا رعاية صلاح العباد ولا يستحيل منه تكليف ما لا يطاق ولا يجب عليه العقاب على المعاصي ولا يستحيل منه بعث الانبياء عليهم السلام بل يجوز ذلك وفي مقدمة هذا القطب بيان معنى الواجب والحسن والقبيح

(القطب الرابع) — في رسل الله — وما جاء على لسان رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم من الحشر والنشر والجنة والنار والشفاعة وعذاب القبر والميزان والصراف وفيه اربعة ابواب

(الباب الاول) في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

(الباب الثاني) فيما ورد على لسانه من امور الآخرة

(الباب الثالث) في الامامة وشروطها

(الباب الرابع) في بيان القانون في تكفير الفرق المبتدعة

❦ التمهيد الاول ❦

(في بيان ان الخوض في هذا العلم مهم في الدين)

اعلم ان صرف الهمة الى ما ليس بهم — وتضييع الزمان بما عنه بد هو غاية الضلال ونهاية الخسران سواء كان المنصرف اليه بالهمة من العلوم او من الاعمال فتعوذ بالله من

علم لا ينفع واهم الامور لكافة الخلق نيل السعادة الابدية واجتناب الشقاوة الدائمة وقد ورد الانبياء واخبروا الخلق بان الله تعالى على عباده حقوقاً ووظائف في افعالهم وافعالهم وعقائدهم وان من لم ينطق بالصدق لسانه ولم ينطو على الحق ضميره ولم تنزى بالعدل جوارحه فصيره الى النار وعاقبته للبور ثم لم يقتصر على مجرد الاخبار بل استشهدوا على صدقهم بامور غريبة وافعال عجيبة خارقة للصادات خارجة عن مقدورات البشر فمن شاهدها او سمع احوالها بالاخبار المتواترة سبق الى عقله امكان صدقهم بل غلب على ظنه ذلك باول السماع قبل ان يعين النظر في تمييز المعجزات عن عجائب الصناعات وهذا الظن البدعي او التجويز الضروري ينزع الطائفة عن القلب ويحشوه بالاستشعار والخوف ويهيج لهيج والافتكار ويسلب عنه الدعة والقرار ويحذر من مضية التساهل والاهمال ويقرر عنده ان الموت ات لا محالة وان ما بعد الموت منطوع ابصار الخلق وان ما اخبر به هؤلاء غير خارج عن حيز الامكان فالحرم ترك التواني في الكشف عن حقيقة هذا الامر فما هؤلاء مع الحجاب التي اظهروها في امكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم باقل من شخص واحد يخبرنا عن خروجنا من دارنا ومحل استقرارنا بان سبعا من السباع قد دخل الدار فخذ حذرنا واحترز منه لنفسك جهنم فاننا بمجرد السماع اذا رأينا ما اخبرنا عنه في محل الامكان والجواز لم نقدم على الدخول وبالفناء في الاحتراز فالموت هو المستقر والوطن قطعاً فكيف لا يكون الاحتراز لما بعده معها فاذا ن اتم المعات ان نبحث عن قوله الذي قضى الذهن في بادى الرأي وسابق النظر بامكانه اهو محال في نفسه على التحقيق او هو حق لا شك فيه فمن قوله ان لكم رباً كلفكم حقوقاً وهو يعاقبكم على تركها ويثيبكم على فعلها وقد بعثني رسولا اليكم لا بين ذلك لكم فيلزمنا لا محالة ان نعرف ان لنا رباً ام لا . وان كان فهل يمكن ان يكون حياً متكماً حتى يامر وينهى ويكلف ويثيب والرسول وان كان متكماً فهل هو قادر على ان يعاقب ويثيب اذا عصيائه او اطعناه وان كان قادراً فهل هذا الشخص بعينه صادق في قوله انا الرسول اليكم فان انصح لنا ذلك لزمنا لا محالة ان كنا عقلاء ان نأخذ حذرنا وننظر لانفسنا ونستحقر هذه الدنيا المقرضة بالاضافة الى الآخرة الباقية فالعاقل من ينظر لعاقبته ولا يغتر بعاجلته ومقصود هذا العلم اقامة البرهان على وجود الرب تعالى وصفاته وافعاله وصدق الرسل كما فصلناه في الفهرست . وكل ذلك مهم لا يحصى عنه لعافل فان قلت اني لست متبركاً هذا الانبعاث للطلب من نفسي ولكنني لست ادري انه

ثمرة الجيلة والطبع وهو مقتضى العقل او هو موجب الشرع اذ للناس كلام في مدارك الوجوب فهذا انما تعرفه في آخر الكتاب عند تعرضنا لمدارك الوجوب والاشتغال به الان فصول بل لا سبيل بعد وقوع الانبعاث الى الانتهاض لطلب الخلاص فثالث المتن المتلف الى ذلك مثال رجل لدغته حية او عقرب وفي معاودة للدغ والرجل قادر على الفرار ولكنه متوقف ليعرف ان الحية جاءته من جانب اليمين او من جانب اليسار وذلك من افعال الاغبياء الجهال نعوذ بالله من الاشتغال بالفصول مع تضييع المعات والاصول

✽ التمهيد الثاني ✽

(في بيان الخوض في هذا العلم وان كان معاً فهو في حق بعض الخلق ليس)

(بهم بل المهم لهم تركه)

اعلم ان الادلة التي نحررها في هذا العلم تجري مجرى الادوية التي يعالج بها مرض القلوب والطبيب المستعمل لها ان لم يكن حاذقاً ثاقب العقل رصين الراي كان ما يفعله بدوائه اكثر مما يصلحه فليعلم الحاصل المضمون هذا الكتاب والمستفيد لهذه العلوم ان الناس اربع فرق

(الفرقة الاولى) — امنتم بالله وصدقتم رسوله واعتقدتم الحق واضمحرت واشتغلت اما عبادة واما بصناعة فهو لا ينبغي ان يتركوا وما هم عليه ولا تجرؤ عقائدهم بالاستجئات على تعلم هذا العلم فان صاحب الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته ايام باكثر من التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي او ييقين برهاني وهذا مما علم ضرورة من مجاري احواله في تركبته ايمان من سبق من اجلاف العرب الى تصديقه بحج و برهان بل بمجرد قرينة ومخيلة سبقت الى قلوبهم فقادت الى الاذعان للحق والالتقياد للصدق فهو لا مؤمنون حقاً فلا ينبغي ان تشوش عليهم عقائدهم فانه اذا نليت عليهم هذه البراهين وما عليها من الاشكالات وحلها لم يؤمن ان تعلق بانها مهم مشكلة من المشكلات وتستولى عليها ولا تمنح عنها بما يذكر من طرق الحل ولهذا لم ينقل عن الصحابة الخوض في هذا الفن لا بمباحثة ولا بتدريس ولا تصنيف بل كان شغلهم بالعبادة والدعوة اليها وحمل الخلق على مراشدهم ومصالحتهم في احوالهم واعمالهم ومعاشهم فقط (الفرقة الثانية) — طائفة مالت عن اعتقاد الحق كالكفرة والمبتدعة فالخافي الغليظ منهم الضعيف العقل الجامد على التقليد الممترى على الباطل من مبتدا النشوا الى كبر

السن لا ينفع معه الا السوط والسيف فاكثر الكثرة استلوا تحت ظلال السيوف اذ يفعل
الله بالسيف والسنان ما لا يفعل بالبرهان واللسان وعن هذا اذا استقرت تواريج الاخبار لم
تصادف ملحمة بين المسلمين والكفار الا انكشفت عن جماعة من اهل الضلال مالوا الى
الانقياد ولم تصادف مجمع مناظرة ومجادلة انكشفت الا عن زيادة — اصرار وعناد ولا
تظن ان هذا الذي ذكرناه غرض من منصب العقل وبرهانه ولكن نور العقل كرامة لا
يخص الله بها الا الآحاد من اوليائه والغالب على الخلق القصور والاهمال فهم لقصورهم
لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس ابصار الخفافيش فهو لا يضر بهم
العلوم كما يضر رياح الورد بالجل وفي مثل هؤلاء قال الامام الشافعي رحمه الله
فمن منع الجهال علماً اضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم

(الفرقة الثالثة) — طائفة اعتقدوا الحق تقليداً ومما عدا ولكن خصوا في الفطرة
بذكاء وفطنة فتنبهوا من انهم لاشكالات تشككهم في عقائدهم وزلات عليهم طائفتهم
او قرع سمعهم شبهة من الشبهات وحاكت في صدورهم فهو لا يجب التلطف بهم في
معالجتهم باعادة طائفتهم واماطة شكوكهم بما امكن من الكلام المقنع المقبول عندهم
ولو يجرد استبعاد وتبحيح او تلاوة آية او رواية حديث او نقل كلام من شخص مشهور
عندهم بالفضل فاذا زال شكك بذلك القدر فلا ينبغي ان يشافه بالادلة المحررة على مراسم
الجدال فان ذلك ربما يفتح عليه ابواباً آخر من الاشكالات فان كان ذكياً فطناً لم يقنعه
الا كلام يسر على محك التحقيق فعند ذلك يجوز ان يشافه بالدليل الحقيقي وذلك على
حسب الحاجة وفي موضع الاشكال على الخصوص

(الفرقة الرابعة) — طائفة من اهل الضلال يتفرس فيهم غائل الذكاء والفطنة
ويتوقع منهم قبول الحق بما اعترافهم في عقائدهم من الريبة او بما يلبس قلوبهم لقبول
التشكيك بالجليلة والفطرة فهو لا يجب التلطف بهم في استمالتهم الى الحق وارشادهم الى
الاعتقاد الصحيح لا في معرض الحاجة والتعصب فان ذلك يزيد في دواعي الضلال
ويهيج بواعث التادي والاصرار واكثر الجبهالات انما رست في قلوب العوام بتعصب
جماعة من جهال اهل الحق اظهروا الحق في معرض التحري والادلاء ونظروا الى ضعفاء
الخصوم بعين التحقير ولا زراء فثارت من بواطنهم دواعي الممانعة والمخالفة ورست في
نفوسهم الاعتقادات الباطلة وعسر على العلماء المتألفين مجرماً مع ظهور فسادها حتى
انتهى التعصب بطائفة الى ان اعتقدوا ان الحروف التي نظروا بها في الحال بعد السكوت

عنها طول العمر قديمة ولولا استيلاء الشيطان بواسطة العناد والتعصب للاهواء لما وجد مثل هذا الاعتقاد مستقرّاً في قلب مجنون فضلاً عن له قلب عاقل والمجادلة والمعاندة داء محض لا دواء له فليتهجز المتدين منه جهده وليترك الحقد والضغينة وينظر الى كافة خلق الله بعين الرحمة وليستعن بالرفق واللطف في ارشاد من ضل من هذه الامة وليتخفظ من النكد الذي يترك داعية الضلال وليتحقق ان مخرج داعية الاصرار بالعناد والتعصب معين على الاصرار على البدعة ومطالب بهدم اعانته في القيامة

التهميد الثالث

(في بيان الاشتغال بهذا العلم من فروض الكفايات)

اعلم ان التجرد في هذا العلم والاشتغال بجماعه ليس من فروض الايمان وهو من فروض الكفايات . فاما انه ليس من فروض الايمان فقد اتضح لك برهانه في التهميد الثاني اذ تبين انه ليس يجب على كافة الخلق الا التصديق الحزم وتطهير القلب عن الريب والشك في الايمان وانما تصير ازالة الشك فرض عين في حق من اعتراه الشك فان قلت فلم صار من فروض الكفايات وقد ذكرت ان اكثر الفرق يضرهم ذلك ولا يفهم فاعلم انه قد سبق ان ازالة الشكوك في اصول العقائد واجبة واعتوار الشك غير مستحيل وان كان لا يقع الا في الاقل ثم الدعوة الى الحق بالبرهان مهمة في الدين ثم لا يبعد ان يشور مبتدع ويتصدى لاثواء اهل الحق بافاضة الشبهة فيهم فلا بد من مقاوم شبهته بالكشف وبعارض اغواءه بالتقييع ولا يمكن ذلك الا بهذا العلم ولا تنفك البلاد عن امثال هذه الوقائع فوجب ان يكون في كل قطر من الاقطار وصقع من الاصقاع قائم بالحق مشغول بهذا العلم بقاوم دعاة المبتدعة ويستميل المائلين عن الحق ويصفي قلوب اهل السنة عن عوارض الشبهة فلو خلا عنه القطر تخرج به اهل القطر كافة كالو خلا عن الطبيب والفقير نعم من انس من نفسه تعلم الفقه او الكلام وخلا الصقع عن القائم بهما ولم يتسع زمانه للجمع بينهما واستغنى في تعيين ما يشتغل به منهما او جبتا عليه الاشتغال بالفقه فان الحاجة اليه اعم والوقائع فيه اكثر فلا يستغنى احد في ليله ونهاره عن الاستعانة بالفقه واعتوار الشكوك المحوجة الى علم الكلام بادر بالاضافة اليه كما انه لو خلا البلد عن الطبيب والفقير كان التشاغل بالفقه اهم لانه يشترك في الحاجة اليه الجماهير والدما فاما الطب فلا يحتاج اليه الاصحاء والمرضي اقل عدداً بالاضافة اليهم ثم المريض لا يستغنى عن

الفقه كما لا يستغنى عن الطب وحاجته الى الطب لحياته الفانية وإلى الفقه لحياته الباقية
 وشتان بين الحالتين . فاذا نسبت ثمرة الطب الى ثمرة الفقه علمت ما بين الثمرتين . ويدللك
 علي ان الفقه اهم العلوم اشتغال الصحابة رضي الله عنهم بالبحث عنه في مشاوراتهم
 ومفاوضاتهم ولا يغرنك ما يهول به من يعظم صناعة الكلام من انه الاصل والفقه فرع
 له فانها كلمة حق ولكنها غير نافعة في هذا المقام فان الاصل هو الاعتقاد الصحيح
 والتصديق الجزم وذلك حاصل بالتقليد والحاجة الى البرهان ودقائق الجدل نادرة
 والطبيب ايضا قد يلبس فيقول وجودك ثم جودك ثم وجود بدئك موقوف على صناعاتي
 وحياتك منوطه بي فالحياة والصحة اولاً ثم الاشتغال بالدين ثانياً ولكن لا يخفى ما تحت
 هذا الكلام من التوبة وقد نبهنا عليه

❀ التمهيد الرابع ❀

(في بيان مناهج الادلة التي استعملناها في هذا الكتاب)

اعلم ان مناهج الادلة منسجمة وقد اوردنا بعضها في كتاب محك النظر (١) واشبعنا القول
 فيها في كتاب معيار العلم ولكننا في هذا الكتاب نحترز عن الطرق المتخلقة والمسالك
 الغامضة قصداً للايضاح وميلاً الى الأيجاز واجتناباً للتطويل ونقتصر على ثلاثة مناهج
 (المنهج الاول) — السبر والتقسيم وهو ان نحصر الامر في قسمين ثم يطل احدهما
 فيلزم منه ثبوت الثاني كقولنا العالم اما حادث واما قديم وبحال ان يكون قديماً فيلزم منه
 لا محالة ان يكون حادثاً انه حادث وهذا اللازم هو المطلوب وهو علم مقصود استفدناه
 من علمين آخرين احدهما قولنا : العالم اما قديم او حادث فان الحكم بهذا الانحصار علم
 والثاني قولنا وبحال ان يكون قديماً فان هذا علم آخر
 والثالث هو اللازم منهما وهو المطلوب بانه حادث وكل علم مطلوب فلا يمكن ان
 يستفاد الا من علمين هما اصلان ولا كل اصلين بل اذا وقع بينهما ازدواج على وجه
 مخصوص وشرط مخصوص فاذا وقع الازدواج على شرطه افاد علماً ثالثاً وهو المطلوب
 وهذا الثالث قد نسميه دعوى اذا كان لنا خصم ونسميه مطلوباً اذا كان لم يكن لنا خصم
 لانه مطلب الناظر ونسميه فائدة وفروعاً بالاضافة الى الاصلين فانه مستفاد منهما . ومما

(١) قد طبع حديثاً فليرجع اليه

اقر الخصم بالاصلين يلزمه لا محالة الاقرار بالفرع المستفاد منهما وهو صحة الدعوى
(المنهج الثاني) - ان نرتب اصلين علي وجه آخر مثل قولنا كل ما لا يخلو عن
الحوادث فهو حادث وهو اصل والعالم لا يخلو عن الحوادث فهو اصل آخر فيلزم منهما صحة
دعوانا وهو ان العالم حادث وهو المطلوب فتأمل . هل يتصور ان يقر الخصم بالاصلين
ثم يمكنه انكار صحة الدعوى فتعلم قطعاً ان ذلك محال

(المنهج الثالث) - ان لا تعرض لثبوت دعوانا بل ندعي استحالة دعوى الخصم
بان نبين انه منقضي الى المحال وما يقضي الى المحال فهو محال لا محالة مثاله : قولنا ان صح
قول الخصم ان دورات الفلك لا نهاية لها لزم منه صحة قول القائل ان ما لا نهاية له
قد انقضى وفرغ منه ومعلوم ان هذا اللازم محال فيعلم منه لا محالة ان المضي اليه محال
وهو مذهب الخصم فهنا اصلان (احدهما) قولنا ان كانت دورات الفلك لا نهاية لها
فقد انقضى ما لا نهاية له فان الحكم يلزم انتقضاء ما لا نهاية له علي القول بنفي النهاية عن
دورات الفلك علم ندعيه ونحكم به ولكن يتصور فيه من الخصم اقرار وانكار بان يقول
لا اسلم انه يلزم ذلك . (والثاني) قولنا ان هذا اللازم محال فانه ايضاً اصل يتصور فيه
انكار بان يقول سلمت الاصل الاول ولكن لا اسلم هذا الثاني وهو استحالة انتقضاء ما لا
نهاية له ولكن لو اقر بالاصلين كان الاقرار بالمعلوم الثالث اللازم منهما واجباً بالضرورة
وهو الاقرار باستحالة مذهبه المضي الى هذا المحال . فهذه ثلاث مناهج في الاستدلال
جلية لا يتصور انكار حصول العلم منها والعالم الخاصل هو المطلوب والمطلوب وازدواج
الاصلين الملتزمين لهذا العلم هو الدليل والعلم بوجه لزوم هذا المطلوب من ازدواج الاصلين
علم بوجه دلالة الدليل وفكره الذي هو عبارة عن احضار الاصلين في الذهن وطلبك
التفطن لوجه لزوم العلم الثالث من العلمين الاصلين هو النظر فاذن عليك في درك العلم
المطلوب وظيفتان احدهما احضار الاصلين في الذهن وهذا يسمى فكراً والاخر تشويقك
الى التفطن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الاصلين وهذا يسمى طالباً فلذلك قال من
جرّد التفاته الى الوظيفة الاولى حيث اراد حجة النظر انه الفكر . وقال من جرّد التفاته
الى الوظيفة الثانية في حد النظر انه طلب علم او غلبة ظن . وقال من التفت الى الامرين
جميعاً انه الفكر الذي يطلب به من قام به علماً او غلبة ظن فهكذا ينبغي ان نفهم الدليل
والمطلوب ووجه الدلالة وحقيقة النظر ودع عنك ما سؤدت به اوراق كثيرة من تطويلات
وترديد عبارات لا تشفي غليل طالب ولا تسكن نومة متعطش ولن يعرف قدر هذه

السمكات الوجيزة الا من انصرف خائباً عن مقصده بعد مطالعة تصانيف كثيرة فان رجعت الآن في طلب الصحيح الى ما قيل في حد النظر دل ذلك على انك تحصى من هذا الكلام بطائل ولن ترجع منه الى حاصل فانك اذا عرفت انه ليس هنا الا علوم ثلاثة علمان هما اعلان يتربان ترتيباً مخصوصاً وعلم ثالث يلزم منهما وليس عليك فيه الا وظيفتان احدهما احضار العلمين في ذهنك والثانية التفتن لوجه العلم الثالث منيها والخيرة بعد ذلك اليك في اطلاق لفظ النظر في ان تعبر به عن الفكر الذي هو احضار العلمين او عن النشوف الذي هو طلب التفتن لوجه لزوم العلم الثالث . او عن الامرين جميعاً فان العبارات مباحة والاصطلاحات لامشاحة فيها

فان قلت غرضي ان اعرف اصطلاح المتكلمين وانهم عبروا بالنظر عما ذا . فاعلم انك اذا سمعت واحداً يجد النظر بالتفكر . وآخر بالطلب وآخر بالفكر الذي هو يطلب به . لم تسترب في اختلاف اصطلاحاتهم على ثلاثة اوجه والعجب بمن لا يتفتن لهذا ويفرض الكلام في حد النظر

مسئلة خلافية ويستدل بصحة واحد من الحدود وليس يدري ان حظ المعنى المعقول من هذه الامور لاخلاف فيه وان الاصطلاح لامعنى للخلاف فيه واذا انت امعنت النظر واهتديت السبيل عرفت قطعاً ان اكثر الاغاليط نشأت من ضلال من طلب المعاني من الالفاظ ولقد كان من حقه ان يقدر المعاني اولاً ثم ينظر في الالفاظ ثانياً ويعلم انها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات ولكن من حرم التوفيق استدبر الطريق . ونكل عن التحقيق

فان قلت اني لا استريب في لزوم صحة الدعوى من هذين الاصلين اذا اقر الخصم بهما على هذا الوجه ولكن من اين يجب على الخصم الاقرار بهما ومن اين يقتضي هذه الاحوال المسئلة الواجبة التسليم فاعلم ان لها مدارك شتى ولكن الذي نستعمله في هذا الكتاب نجهتد ان لا يعتد ستة

(الاول) - منها الحسيات اعني المذرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة مثاله انا اذا قلنا مثلاً كل حادث فله سبب وفي العالم حوادث فلا بد لها من سبب فقولنا في العالم حوادث اجل واحد يجب الاقرار به فانه يدرك بالمشاهدة الظاهرة حدوث اشخاص الحيوانات والنباتات والغيوم والامطار ومن الاعراض الاصوات والالوان وان تخيل انها منتقلة فالانتقال حادث ونحن لم ندع الاحداثاً ولم نعين ان ذلك الحادث جوهر او عرض

او انتقال او غيره وكذلك يعلم بالمشاهدة الباطنة حدوث الآلام والافراح والغصوم في قلبه فلا يمكنه انكاره

(الثاني) - العقل المحض فانا اذا قلنا العالم اما قديم مؤخر واما حادث مقدم وليس وراء القسمين قسم ثالث وجب الاعتراف به على كل عاقل مثاله ان تقول كل مالا يسبق الحوادث فهو حادث والعالم لا يسبق الحوادث فهو حادث فاحد الاصلين قولنا ان مالا يسبق الحوادث فهو حادث

ويجب على الخصم الافرار به لان مالا يسبق الحادث اما ان يكون مع الحادث او بعده ولا يمكن قسم ثالث فان ادعى قسماً ثالثاً كان منكراً لما هو بديهى في العقل وان انكر ان ماهو مع الحادث او بعده ليس بحادث فهو ايضاً منكراً للبدئية

(الثالث التواتر) مثاله انا نقول محمد صلوات الله وسلامه عليه صادق لان كل من جاء بالمعجزة فهو صادق وقد جاء هو بالمعجزة فهو اذا صادق

فان قيل انا لانسلم انه جاء بالمعجزة فنقول . قد جاءنا بالقرآن والقرآن معجزة فاذا قد جاء بالمعجزة . فان سلم الخصم احد الاصلين وهو ان القرآن معجزة اما بالطوع او بالدليل واراد انكار الاصل الثاني وهو انه قد جاء بالقرآن وقال لا اسلم ان القرآن مما جاء به محمد صل الله عليه وسلم تسليماً لم يمكنه ذلك لان التواتر يحصل العلم به كما حصل لنا العلم بوجوده وبدعوته النبوة وبوجود مكة ووجود موسى وعيسى وسائر الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين

(الرابع) - ان يكون الاصل مثبتاً بقياس اخر يستند بدرجة واحدة . او درجات كثيرة اما الى الحسيات او العقليات او المتواترات فان ماهو فرع الاصلين يمكن ان يجعل اصلاً في قياس اخر مثاله انا بعد ان نفرغ من الدليل على حدوث العالم يمكننا ان نجعل حدوث العالم اصلاً في نظم قياس مثلاً ان نقول كل حادث فله سبب والعالم حادث فاذا له سبب فلا يمكنهم انكار كون العالم حادثاً بعد ان اثبتنا بالدليل حدوثه

(الخامس) - السمعيات مثاله انا ندعي مثلاً ان المعاصي بمشيئة الله تعالى ونقول كل كائن فهو بمشيئة الله تعالى والمعاصي كائنة فهي اذا بمشيئة الله تعالى فاما قولنا هي كائنة فعلم وجودها بالحس وكونها معصية بالشرع واما قولنا كل كائن بمشيئة الله تعالى فاذا انكر الخصم ذلك منعه الشرع مما كان مقراً بالشرع او كان قد اثبت عليه بالدليل فانا ثبت هذا الاصل باجماع الامة على صدق قول القائل ماشاء الله كان وما لم يشاء لم

يكن فيكون السمع مانعاً من الانكار

(السادس) — ان يكون الاصل مأخوذاً من معتقدات الخميم ومسلّماته فانه وان لم
يقم لنا عليه دليل او لم يكن حسيّاً ولا عقليّاً انتفعنا باتخاذ اياه اصلاً في قياسنا وانتفع
عليه الانكار الهادم للمذهب وامثلة هذا مما تكثّر فلا حاجة الى تعيينه . فان قلت فهل من
فرق بين هذه المدارك في الانتفاع بها في المقاييس النظرية فاعلم انها متفاوتة في عموم
الفائدة فان المدارك العقلية والحسية عامة مع كافة الخلق الا من لا عقل له ولا حس له
وكان الاصل معلوماً بالحوس الذي فقد كالاصل المعلوم بحاسة البصر اذا استعمل مع
الاكّه فانه لا ينفع والاكّه اذا كان هو الناظر لم يمكنه ان يتخذ ذلك اصلاً وكذلك
المسموع في حق الاصم واما المتواتر فانه نافع ولكن في حق من تواتر اليه فاما من لم
يتواتر اليه ممن وصل اليه في الحال من مكان بعيد لم تبلغه الدعوة فاردنا ان نبين له
بالتواتر ان نبينا وسيدنا محمداً صلى الله عليه وسلم تسليماً وعلى اله وصحبه تهدي بالقران
لم يقدر عليه ما لم يهلكه مدة من يتواتر عنده ورب شيء يتواتر عند قوم دون قوم فقول
الشافعي رحمه الله تعالى في مسألة قتل المسلم بالذمي متواتر عند الفقهاء من اصحابه دون
العوام من المقلدين وكمن مذاهب له في احاد المسائل لم تتواتر عند اكثر الفقهاء
واما الاصل المستفاد من قياس آخر فلا ينفع الا مع من قدر معه ذلك القياس
واما مسلمات المذاهب فلا تنفع الناظر وانما تنفع المناظر مع من يعتقد ذلك المذهب
واما السمعيات فلا تنفع الا من يثبت السمع عنده فهذه مدارك علوم هذه الاصول
المفيدة بترتيبها ونظمها العلم بالامور المجهولة المطلوبة وقد فرغنا من التمهيدات فالنشتغل
بالاقتطاب التي هي مقاصد الكتاب

(القطب الاول) — في النظر في ذات الله تعالى وفيه عشر دعاوي

(الدعوى الاولى) — وجوده تعالى تقدس برهانه انا نقول كل حادث فلهدوثة

سبب والعالم حادث فيلزم منه ان له سبباً ونعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى ونعني
بكل موجود سوى الله تعالى الاجسام كلها واعراضها وشرح ذلك بالتفصيل انا لانكش
في اصل الوجود ثم نعلم ان كل موجود اما متعيز او غير متعيز وان كل متعيز ان لم يكن
فيه ائتلاف فنسميه جوهرًا فرداً وان ائتلف الى غيره سميناه جسمًا وان غير المتعيز
اما ان يستدعي وجوده جسمًا يقوم به ونسميه الاعراض او لا يستدعيه وهو الله سبحانه
وتعالى فاما ثبوت الاجسام واعراضها فمعلوم بالمشاهدة ولا يلتفت الى من ينازع في الاعراض

وان طال فيها صياحه واخذ يلتمس منك دليلاً عليه فان شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه ان لم يكن موجوداً فكيف تشتغل بالجواب عنه والاصفاء اليه وان كان موجوداً فهو لا محالة غير جسم المتنازع اذ كان جسماً موجوداً من قبل ولم يكن المتنازع موجوداً فقد عرفت ان الجسم والعرض مدركان بالمشاهدة فاما موجود ليس بجسم ولا جوهر متميز ولا عرض فيه فلا يدرك بالحس ونحن ندعي وجوده وندعي ان العالم موجود به وبقدرته وهذا يدرك بالدليل لا بالحس والدليل ما ذكرناه فلنرجع الى تحقيقه فقد جمعنا فيه اصلين فلعل الخصم ينكرها فنقول له في اي الاصلين تنازع . فان قال انما اتنازع في قولك ان كل حادث فله سبب فمن اين عرفت هذا فنقول : ان هذا الاصل يجب الاقرار به فانه اولي ضروري في العقل ومن يتوقف فيه فانما يتوقف لانه ربما لا يتكشف له ما نريده بلفظ الحادث ولفظ السبب واذا فهمها صدق عقله بالضرورة بان لكل حادث سبباً فاننا نغني بالحادث ما كان معدوماً ثم صار موجوداً فنقول وجوده قبل ان وجد كان محالاً او ممكناً وباطل ان يكون محالاً لان المحال لا يوجد قط وان كان ممكناً فليستنا نغني بالممكن الا ما يجوز ان يوجد ويجوز ان لا يوجد ولكن لم يكن موجوداً الا ان لم يكن يجب وجوده لذاته اذ لو وجد وجوده لذاته لكان واجباً لا يمكننا بل قد افنقر وجوده الى مرجح لوجوده على العدم حتى يتبدل العدم بالوجود فاذا كان استمرار عدمه من حيث انه لا مرجح للوجود على العدم فمن لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود ونحن لا نريد بالسبب الا المرجح : والحاصل ان المعدوم المستمر العدم لا يتبدل عدمه بالوجود ما لم يتحقق امر من الامور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم وهذا اذا حصل في الذهن معنى لفظه كان العقل مضطراً الى التصديق به فهذا بيان اثبات هذا الاصل وهو على التحقيق شرح للفظ الحادث والسبب لأقامة دليل عليه

فان قيل لم تنكرون على من يتنازع في الاصل الثاني وهو قولكم ان العالم حادث فنقول ان هذا الاصل ليس باولى في العقل بل تثبته ببرهان منظوم من اصلين آخرين هو انا نقول اذ قلنا ان العالم حادث اردنا بالعالم الآن الاجسام والجواهر فقط فنقول كل جسم فلا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فيازم منه ان كل جسم فهو حادث ففي اي الاصلين النزاع

فان قيل لم قيل ان كل جسم او متميز فلا يخلو عن الحوادث : قلنا لانه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فان قيل ادعيت وجودهما ثم حدوثهما فلا نسلم الوجود

والمأمور به من وجوده في كل وقت

محتمل

لا

ولا الحدوث قلنا هذا سؤال قد طال الجواب عنه في تصانيف الكلام وإيس يستجق هذا التطويل فانه لا يصدر قط من مسترشد اذ لا يستريب عاقل قط في ثبوت الاعراض في ذاته من الآلام والاسقام والجوع والعطش وسائر الاحوال ولا في حدوثها وكذلك اذا نظرنا الى اجسام العالم لم نسترب في تبدل الاحوال عليها وان تلك التبدلات حادثة وان صدر من خصم معاند فلا معنى للاشتغال به وان فرض فيه خصم معتقد لما نقوله فهو فرض محال ان كان الخصم عاقلاً بل الخصم في حدوث العالم الفلاسفة وهم مصرحون بان اجسام العالم تنقسم الى السموات وهي متحركة على الدوام واحاد حركاتها حادثة ولكنها دائمة متلاحقة على الاتصال ازلاً وابدأً والى العناصر الاربعة التي يحويها مقر فللك القمر وهي مشتركة في مادة حاملة اصورها واعراضها وتلك المادة قديمة والصور والاعراض حادثة متعاقبة عليها ازلاً وابدأً وان الماء يتقلب بالحرارة هواء والهواء يستحيل بالحرارة ناراً وهكذا بقية العناصر وانما تتجزع امتزاجات حادثة فتتكون منها المعادن والنبات والحيوان فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثة ابدأً ولا تنفك السموات عن الحركات الحادثة ابدأً وانما ينازعون في قولنا ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلا معنى للاطناب في هذا الاصل ولكننا لاقامة الرسم نقول

الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون وما حادثان اما الحركة فحدثها محسوس وان فرض جوهر ساكن كالارض ففرض حركته ليس بحال بل نعلم جوازه بالضرورة واذا وقع ذلك الجائز كان حادثاً وكان معدماً للسكون فيكون السكون ايضاً قبله حادثاً لان التقديم لا ينعدم كما سنذكره في اقامة الدليل على بقاء الله تعالى وان اردنا سياق دليل على وجود الحركة زائدة على الجسم قلنا انا اذا قلنا هذا الجوهر متحرك اثبتنا شيئاً سوى الجوهر بدليل انا اذا قلنا هذا الجوهر ليس متحرك صدق قولنا وان كان الجوهر باقياً ساكناً فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر لكان نفيها نفي عين الجوهر وهكذا يطرد الدليل في اثبات السكون ونفيه وطى الجملة فتكلف الدليل على الواضحات يزبدها غموضاً ولا يفيدها وضوحاً

فان قيل فبم عرفتم انها حادثة فلعلها كانت كامنة فظهرت قلنا لو كنا نشغل في هذا الكتاب بالفضول الخارج عن المقصود لابطلنا القول بالكون والظهور في الاعراض رأساً ولكن ما لا يظلم مقصودنا فلا نشغل به بل نقول الجوهر لا يخلو عن كون الحركة فيه او ظهورها وما حادثان فقد ثبت انه لا يخلو عن الحوادث

فان قيل فلعلها انتقلت اليه من موضع آخر فم يعرف بطلان القول بانتقال
 الاعراض قلنا قد ذكر في ابطال ذلك ادلة ضعيفة لا تطول الكتاب بنقلها ونقضها
 ولكن الصحيح في الكشف عن بطلانه ان نبين ان تجويز ذلك لا ينسج له عقل من لم
 يزل عن فهم حقيقة العرض وحقيقة الانتقال ومن فهم حقيقة العرض تحقق استحالة
 الانتقال فيه وبيانه ان الانتقال عبارة اخذت من انتقال الجوهر من حيز الى حيز وذلك
 يثبت في العقل بان فهم الجوهر وفهم الحيز وفهم اختصاص الجوهر بالحيز زائد على ذات
 الجوهر ثم علم ان العرض لا بد له من محل كما لا بد للجوهر من حيز فنخيل ان
 اضافة العرض الى المحل كاضافة الجوهر الى الحيز فيسبق منه الى الوهم امكان الانتقال عنه
 كما في الجوهر ولو كانت هذه المقايسة صحيحة لكان اختصاص العرض بالمحل كوناً زائداً
 على ذات العرض والمحل كما كان اختصاص الجوهر بالحيز كوناً زائداً على ذات الجوهر
 والحيز واصار يقوم بالعرض عرض ثم يفتقر قيام العرض بالعرض الى اختصاص آخر يزيد
 على القائم والمقوم به وهكذا يتسلسل ويؤدي الى ان لا يوجد عرض واحد ما لم توجد
 اعراض لا نهاية لها فلننتج عن السبب الذي لاجله فرق بين اختصاص العرض بالمحل
 وبين اختصاص الجوهر بالحيز في كون احد الاختصاصين زائداً على ذات المختص ودون
 الآخر فنه يتبين الغلط في توم الانتقال والسر فيه ان المحل وان كان لازماً للعرض كما
 ان الحيز لازم للجوهر ولكن بين اللازمين فرق اذ رب لازم ذاتي للشيء ورب لازم ليس
 بذاتي للشيء واعني بالذاتي ما يجب بطلانه بطلان الشيء فان بطل في الوجود بطل به وجود
 الشيء وان بطل في العقل بطل وجود العلم به في العقل والحيز ليس ذاتياً للجوهر فانا نعلم الجسم
 والجوهر اولاً ثم ننظر بعد ذلك في الحيز هو امر ثابت ام هو امر موهوم ونوصل الى تحقيق
 ذلك بدليل ونذكر الجسم بالحس في المشاهدة من غير دليل فلذلك لم يكن الحيز المعين
 مثلاً لجسم زيد ذاتياً لزيد ولم يلزم من فقد ذلك الحيز وتبدله بطلان جسم زيد وليس
 كذلك طول زيد مثلاً لانه عرض في زيد لا نعقله في نفسه دون زيد بل نعقل زيداً
 الطويل فطول زيد يعلم تابعا لوجود زيد ويلزم من تقدير عدم زيد بطلان طول زيد
 فليس لطول زيد قوام في الوجود وفي العقل دون زيد فاخصاصه بزيد ذاتي له اي هو
 لذاته لا بمعنى زائد عليه هو اختصاص فان بطل ذلك الاختصاص بطلت ذاته والانتقال
 يبطل الاختصاص فتبطل ذاته اذ ليس اختصاصه بزيد زائداً على ذاته اعني ذات
 العرض بخلاف اختصاص الجوهر بالحيز فانه زائد عليه فليس في بطلانه بالانتقال ما

يبطل ذاته ويرجع الكلام الى ان الانتقال يبطل الاختصاص بالمثل فان كان الاختصاص زائداً على الذات لم تبطل به الذات وان لم يكن معنى زائداً بطلت بطلانه الذات فقد انكشف هذا وآل النظر الى ان اختصاص العرض بجملة لم يكن زائداً على ذات العرض كالخصوص الجوهري بمميزه وذلك لما ذكرناه من ان الجوهري عقل واحد وعقل الحيز به لا الجوهري عقل الحيز واما العرض فانه عقل بالجوهري لا بنفسه فذات العرض وكونه للجوهري المعين وليس له ذات سواء فاذا قدرنا مفارقتها لذلك الجوهري المعين فقد قدرنا عدم ذاته وانما فرضنا الكلام في الطول لفهم المقصود فانه وان لم يكن عرضاً ولكنه عبارة عن كثرة الاجسام في جهة واحدة ولكنه مقرب لفرضنا الى الفهم فاذا فهم فلننقل البيان الى الاعراض وهذا التوفيق والتحقيق وان لم يكن لاتقا بهذا الابهاز ولكن افترض اليه لان ما ذكر فيه غير منقطع ولا شاف فقد فرضنا من اثبات احد الاصلين وهو ان العالم لا يتخلو عن الحوادث فانه لا يتخلو عن الحركة والسكون وما حادثان وليسا بمنفصلين مع ان الاطلاق ليس في مقابلة خصم معتقد إذ اجمع الفلاسفة على ان اجسام العالم لا يتخلو عن الحوادث وهم المنكرون لحدوث العالم . فان قيل فقد بقي الاصل الثاني وهو قولكم ان مالا يتخلو عن الحوادث فهو حادث فما الدليل عليه . قلنا لان العالم لو كان قديماً مع انه لا يتخلو عن الحوادث لثبتت حوادث لا اول لها ولزم ان تكون دورات الفلك غير متناهية الاعداد وذلك محال لان كل ما ينقص الى المحال فهو محال ونحن نبين انه يلزم عليه ثلاثة محالات

الاول ان ذلك لو ثبت لكان قد انقضى مالا خباية له ووقع الفراغ منه وانتهى ولا فرق بين قولنا انقضى ولا بين قولنا انتهى ولا بين قولنا تنهى فيلزم ان يقال قد تنهى مالا يتناهي ومن المحال البين ان يتناهي مالا يتناهي وان ينتهي وينقصي مالا يتناهي الثاني ان دورات الفلك ان لم تكن متناهية فهي اما شفع واما وتر واما لا شفع ولا وتر واما شفع ووتر معاً وهذه الانقسام الاربعة محال فالنقصي اليها محال اذ يستحيل عدد لا شفع ولا وتر او شفع ووتر فان الشفع هو الذي ينقسم الى متساويين كالشعرة مثلاً والوتر هو احد الذي لا ينقسم الى متساويين كالشعرة وكل عدد مركب من اعداد اما ان ينقسم بمتساويين اولا ينقسم بمتساويين واما ان يتصف بالانقسام وعدم الانقسام او ينفك عنهما جميعاً فهو محال وباطل ان يكون شعفاً لان الشفع انما لا يكون وتراً لانه يعوزه واحد

فاذا انضاف اليه واحد صار وترا فكيف اعوز الذي لا يتناهى واحد ومحال ان يكون وترا لان الوتر يصير شفعاً بواحد فيبقى وترا لانه يعوزه ذلك الواحد فكيف اعوز الذي لا يتناهى واحد

الثالث انه يلزم عليه ان يكون عددان كل واحد منهما لا يتناهى ثم ان احدهما اقل من الآخر ومحال ان يكون مالا يتناهى اقل مما لا يتناهى لان الاقل هو الذي يعوزه شيء لو اضيف اليه اصار متساوياً ومالا يتناهى كيف يعوزه شيء ويانه ان زحل عندهم يدور في كل ثلاثين سنة دورة واحدة والشمس في كل سنة دورة واحدة فيكون عدد دورات زحل مثل ثلث عشر دورات الشمس اذ الشمس تدور في ثلاثين سنة ثلاثين دورة وزحل يدور دورة واحدة والواحد من الثلاثين ثلث عشر ثم دورات زحل لا نهاية لها وهي اقل من دورات الشمس اذ يعلم ضرورة ان ثلث عشر الشيء اقل من الشيء والقمر يدور في السنة اثني عشرة مرة فيكون عدد دورات الشمس مثلاً نصف سدس دورات القمر وكل واحد لانهاية له وبعضه اقل من بعض فذلك من المحال البين . فان قيل مقدورات الباري تعالى عنكم لا نهاية لها وكذا معلوماته والمعلومات اكثر من المقدورات اذ ذات القديم تعالى وصفاته معلومة له وكذا الموجود المستمر الوجود . وليس شيء من ذلك مقدورا . قلنا نحن اذا قلنا لانهاية للمقدورات لم نرد به ما نريد بقولنا لانهاية لمعلوماته بل نريد به ان الله تعالى صفة يعبر عنها بالقدرة يتأتى بها الوجود وهذا الثاني لا يتقدم قط . وليس تحت قولنا هذا الثاني لا يتقدم اثبات اشياء فضلاً عن ان توصف بانها متناهية او غير متناهية وانما يقع هذا اللفظ لمن ينظر في المعاني من الالفاظ فيرى توازن لفظ المعلومات والمقدورات من حيث التصريف في اللغة فيظن ان المراد بهما واحد هيهات لامتناسية بينهما النية ثم تحت قولنا المعلومات لانهاية لها ايضاً مريخاً للسابق منه الى الفهم اذ السابق منه الى الفهم اثبات اشياء تسمى معلومات لانهاية لها وهو محال بل الاشياء هي الموجودات وهي متناهية ولكن بيان ذلك يستدعي تطويلاً

وقد اندفع الاشكال بالكشف عن معنى نفي النهاية عن المقدورات فالنظر في الطرف الثاني وهو المعلومات مستغني عنه في دفع الالتزام فقد بانت صحة هذا الاصل بالمنهج الثالث من نتائج الادلة المذكورة في التمهيد الرابع من الكتاب وعند هذا يعلم وجود الصانع اذ بان القياس الذي ذكرناه وهو قولنا ان العالم حادث وكل حادث فله سبب فالعالم له سبب

فقد ثبتت هذه الدعوى بهذا المنهج ولكن بعد لم يظهر لنا الا موجود السبب فاما كونه حادثاً او قديماً وصفاً له فلم يظهر بعد فالنشتغل به

(الدعوى الثانية) — ندعى ان السبب الذي اثبتناه لوجود العالم قديم فانه لو كان حادثاً لانتقر الى سبب آخر وكذلك السبب الاخر ويتسلسل اما الى غير نهاية وهو محال واما ان ينتهي الى قديم لا محالة يقف عنده وهو الذي نطلبه ونسميه صانع العالم ولا بد من الاعتراف به بالضرورة ولا نغني بقولنا قديم الا ان وجوده غير مسبوق بعدم فليس تحت لفظ القديم الا اثبات موجود ونفي عدم سابق

فلا نظن ان القدم معنى زائد على ذات القديم فيلزمك ان نقول ذلك المعنى ايضا قديم بقدم زائد عليه ويتسلسل القول الى غير نهاية

(الدعوى الثانية) — ندعى ان صانع العالم مع كونه موجوداً لم يزل فهو باق لا يزال لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه

وانما قلنا ذلك لانه لو العدم لانتقر عدمه الى سبب فانه طار بعد استمرار الوجود في القدم

وقد ذكرنا ان كل طار فلا بد له من سبب من حيث انه طار لا من حيث انه موجود

وكما انتقر تبدل العدم بالوجود الى مرجح للوجود على العدم فكذلك ينتقر تبدل الوجود بالعدم الى مرجح للعدم على الوجود

وذلك المرجح اما فاعل بعدم القدرة او ضد او انقطاع شرط من شروط الوجود ومحال ان يحال على القدرة اذ لوجود شيء ثابت يجوز ان يصدر عن القدرة فيكون القادر باستعماله فعل شيئاً والعدم ليس بشيء فيستحيل ان يكون فعلاً واقعاً باثر القدرة فانا نقول فاعل العدم هل فعل شيئاً فان قيل نعم كان محالاً لان النفي ليس بشيء

وان قال المعتزلي ان المعدم شيء وذات فليس ذلك الذات من اثر القدرة فلا يتصف ان يقول الفعل الواقع بالقدرة فعل ذلك الذات فانها ازلية وانما فعله نفي وجود الذات ونفي وجود الذات ليس شيئاً فاذا ما فعل شيئاً

واذا صدق قولنا ما فعل شيئاً صدق قولنا انه لم يستعمل القدرة في اثر البتة فيقي كما كان ولم يفعل شيئاً

و باطل ان يقال انه يعدمه ضده لان الضد ان فرض حادثاً اندفع وجوده بمضادة

القديم وكان ذلك اولى من ان ينقطع به وجود القديم
ومحال ان يكون له ضد قديم كان موجوداً معه في القدم ولم يعدمه وقد اعدمه
الان وباطل ان يقال انعدم لانعدام شرط وجوده فان الشرط ان كان حادثاً استحال
ان يكون وجود القديم مشروطاً بحادث وان كان قديماً فالكلام في استحالة عدم الشرط
كالكلام في استحالة عدم المشروط فلا يتصور عدمه

فان قيل فيما اذا تنفي عندكم الجواهر والاعراض قلنا اما الاعراض فبأنفسها ونفي
بقولنا بأنفسها ان ذاتها لا يتصور لها بقاء

و يفهم المذهب فيه بان يفرض في الحركة فان الاكوان المتعاقبة في احيان متواصلة
لا توصف بانها حركات الا بتلاحقها على سبيل دوام التجدد ودوام الانددام
فانها ان فرض بقاؤها كانت سكوتاً لا حركة ولا تعقل ذات الحركة ما لم يعقل معها
العدم عقيب الوجود . وهذا يفهم في الحركة بغير برهان

واما الالوان وسائر الاعراض فانما نفهم بما ذكرناه من انه لو بقي لاستحال عدمه
بالقدرة وبالضد كما سبق في القديم ومثل هذا العدم محال في حق الله تعالى

فانا بينا قدمه اولاً واستمرار وجوده فيما لم يزل فلم يكن من ضرورة وجوده حقيقة
فناؤه عقيبه كما كان من ضرورة وجود الحركة حقيقة ان تنفي عقيب الوجود واما
الجواهر فانداسها بان لا تخلق فيها الحركة والسكون فينقطع شرط وجودها فلا يعقل بقاؤها
(الدعوى الرابعة) — ندعى ان صانع العالم ليس بجوهر مقيّد لانه قد ثبت قدمه
ولو كان مقيّداً لكان لا يخلو عن الحركة في حيزه او السكون فيه وما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث كما سبق

فان قيل بم نكرونا على من يسميه جوهرًا ولا يعتقد مقيّداً . قلنا العقل عندنا لا
يوجب الامتناع من اطلاق الالفاظ وانما يمنع عنه اما لحق اللغة واما لحق الشرع . اما
حق اللغة فذلك اذا ادعى انه موافق لوضع اللسان فيبحث عنه فان ادعى واضعه له انه
اسمه على الحقيقة اي واضع اللغة وضعه له فهو كاذب على اللسان وان زعم انه استعارة نظراً
الى المعنى الذي به شارك المستعار منه فان صلح للاستعارة لم ينكر عليه بحق اللغة وان لم
يصلح قيل له اخطأت على اللغة ولا يستعظم ذلك الا بقدر استعظام صنيع من يبعد في
الاستعارة والنظر في ذلك لا يليق بمباحث العقول

واما حق الشرع وجواز ذلك وتحرّيه فهو بحث فقهي يجب طلبه على الفقهاء اذ لا

فرق بين البحث عن جواز اطلاق الالفاظ من غير ارادة معنى فاسد وبين البحث عن جواز الالفعال وفيه رأيان

احدهما ان يقال لا يطلق اسم في حق الله تعالى الا بالاذن وهذا لم يرد فيه اذن فيجوز . واما ان يقال لا يجوز الا بالنهي وهذا لم يرد فيه نهى فينظر فان كان يوم خطاء فيجب الاحتراز منه لان ايها الخطاء في صفات الله تعالى حرام . وان لم يرد يوم خطاء فيحكم بقبحه فكلا الطريقين محتمل ثم الاتهام يختلف باللغات وعادات الاستعمال فرب لفظ يوم عند قوم ولا يوم عند غيرهم

(الدعوى الخامسة) — ندعي ان صانع العالم ليس بجسم لان كل جسم فهو متألف من جوهرين متخيزين واذا استحال ان يكون جوهرًا استحال ان يكون جسمًا ونحن لا نعي بالجسم الا هذا

فان سماء جسمًا ولم يرد هذا المعنى كانت المضايقة معه بحق اللغة او بحق الشرع لا بحق العقل فان العقل لا يحكم في اطلاق الالفاظ ونظم الحروف والاصوات التي هي اصطلاحات ولانه لو كان جسمًا لكان مقدارًا بمقدار مخصوص ويحوز ان يكون اصغر منه او اكبر ولا يرجع احد الجائزين عن الآخر الا بمخصص ومرجع كما سبق فيفتقر الى مخصص يتصرف فيه فيقدره بمقدار مخصوص فيكون مصنوعًا لا صانعًا ومخلوقًا لا خالقًا (الدعوى السادسة) — ندعي ان صانع العالم ليس بعرض لانا نعي بالعرض ما

يستدعي وجوده ذاتًا تقوم به وذلك الذات جسم او جوهر ومهما كان الجسم واجب الحدوث كان الحال فيه ايضا حادثًا لاحالة اذ يبطل انتقال الاهراض وقد بينا ان صانع العالم قديم فلا يمكن ان يكون عرضًا وان فهم من العرض ما هو صفة لشيء من غير ان يكون ذلك الشيء متخيرًا فنحن لا ننكر وجود هذا فانا نستدل على صفات الله تعالى نعم يرجع النزاع الى اطلاق اسم الصانع والفاعل فان اطلاقه على الذات الموصوفة بالصفات اولى من اطلاقه على الصفات

فاذا قلنا الصانع ليس بصفة عينيا به ان الصنع مضاف الى الذات التي تقوم بها الصفات لا الى الصفات كما انا اذا قلنا الخمار ليس بعرض ولا صفة عينيا به ان صنعة اتجارة غير مضافة الى الصفات بل الى الذات الواجب وصفها بجملة من الصفات حتى يكون صانعًا فكذا القول في صانع العالم وان اراد المتنازع بالعرض امرًا غير الحال في الجسم وغير الصفة القائمة بالذات كان الحق في منعه للغة او الشرع لا للعقل

(الدعوى السابعة) - ندعى انه ليس في جهة مخصوصة من الجهات الست ومن عرف معنى لفظ الجهة ومعنى لفظ الاختصاص فهم قطعاً استجمالة الجهات على غير الجواهر والاعراض اذ الحيز معقول وهو الذي يختص الجواهر به ولكن الحيز انما يصير جهة اذا اضيف الى شيء آخر مقيّم

فالجهات ست فوق واسفل وقدام وخلف ويمين وشمال . فمعنى كون الشيء فوقنا هو انه في حيز يلى جانب الرأس . ومعنى كونه تحتنا انه في حيز يلى جانب الرجل . وكذا سائر الجهات فكل ما قيل فيه انه في جهة فقد قيل انه في حيز مع زيادة اضافة

وقولنا الشيء في حيز يقلل بوجهين احدهما انه يختص به بحيث يمنع مثله من ان يوجد بحيث هو وهذا هو الجواهر والاخر ان يكون حالاً في الجواهر فانه قد يقال انه بجهة ولكن بطريق التبعية للجواهر فليس كون العرض في جهة ككون الجواهر بل الجهة للجواهر اولى وللعرض بطريق التبعية للجواهر فهذان وجهان معقولان في الاختصاص بالجهة فان اراد الخصم احدهما دل على بطلانه ما دل على بطلان كونه جوهراً او عرضاً

وان اراد امراً غير هذا فهو غير مفهوم فيكون الحق في اطلاق لفظه لم يتفك عن معنى غير مفهوم للغة والشعر لا العقل فان . قال الخصم انما اريد بكونه بجهة معنى سوى هذا فلم ننكره . ونقول له اما لفظك فلانما ننكره من حيث انه يوهم المفهوم الظاهر منه وهو ما يقلل الجواهر والعرض وذلك كذب على الله تعالى واما مرادك منه فليست أنكروه فان ما لا افهمه كيف أنكروه وعساك تريد به علمه وقدرته وانا لا أنكروه كونه بجهة على معنى انه علم وقادر فانك اذا فهمت هذا الباب وهو ان تريد باللفظ غير ما وضع اللفظ له وبدل عليه في التفاهم لم يكن لما تريد به حصر فلا أنكروه ما لم تعرب عن مرادك بما افهمه من امر يدل على الحدوث فان كان ما يدل على الحدوث فهو في ذاته محال وبدل ايضاً على بطلان القول بالجهة لان ذلك يطرق الجواز اليه ويوجهه الى مخصص يختصه باحد وجوه الجواز وذلك من وجهين احدهما ان الجهة التي تختص به لا تختص به لذاته فان سائر الجهات متساوية بالاضافة الى المقابل للجهة فاخصاصه ببعض الجهات المعينة ليس بواجب لذاته بل هو جائز فيحتاج الى مخصص يختصه ويكون الاختصاص فيه معنى زائداً على ذاته وما يتطرق الجواز اليه استحال قدمه بل التقديم عبارة عما هو واجب الوجود من جميع الجهات . فان قيل اختص بجهة فوق لانه اشرف الجهات

فلنا اي انما صارت الجهة جهة فوق بخلقه العالم في هذا الحيز الذي خلقه فيه فقل خلق

العالم لم يكن فوق ولا تحت أصلاً إذ هما مشتقان من الرأس والرجل ولم يكن إذ ذاك حيوان فتسمي الجهة التي تلي رأسه فوق والمقابل له تحت والوجه الثاني انه لو كان بجهة لكان محازياً لجسم العالم وكل محازٍ فاما اصغر منه واما اكبر واما مساو وكل ذلك يوجب التقدير بمقدار وذلك المقدار يجوز في العقل ان يفرض اصغر منه أو اكبر فيحتاج الى مقدر ومخصص

فان قيل لو كان الاختصاص بالجهة يوجب التقدير لكان العرض مقدراً فلنا العرض ليس في جهة بنفسه بل بتبعيته للجوهر فلا جرم هو ايضاً مقدر بالتبعية فاننا نعلم انه لا توجد عشرة اعراض الا في عشرة جواهر ولا يتصور ان يكون في عشرين فتقدير الاعراض عشرة لازم بطريق التبعية لتقدير الجواهر كما لازم كونه بجهة بطريق التبعية فان قيل فان لم يكن مخصوصاً بجهة فوق فما يال الوجوه والا يدي ترفع الى السماء في الادعية شراً وطبعاً وما باله صلى الله عليه وسلم قال التجارية التي قصد اعتاقها فاراد ان يستيقن ايمانها ابن الله فاشارت الى السماء فقال انها مؤمنة فالجواب عن الاول ان هذا يضاهي قول القائل ان لم يكن الله تعالى في الكعبة وهو بيته فما بالنا نعبده ونزوره وما بالنا نستقبله في الصلاة وان لم يكن في الارض فما بالنا نثذل بوضع وجوهنا على الارض في السجود وهذا هذيان بل يقال قصد الشرع من تعبد الخلق بالكعبة في الصلاة ملازمة الثبوت في جهة واحدة فان ذلك لاحالة اقرب الى الخشوع وحضور القلب من التردد على الجهات ثم لما كانت الجهات متساوية من حيث امكان الاستقبال خصص الله بقعة مخصوصة بالتشريف والتعظيم وشرفها بالاضافة الى نفسه واستمال القلوب اليها بتشريفه ليثيب على استقبالها فكذلك السماء قبلة الدعاء كما ان البيت قبلة الصلاة والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزله عن الحول في البيت والسماء ثم في الاشارة بالدعاء الى السماء سر لطيف يميز من يتنبه لامثاله

وهو ان نجاة العبد وفوزه في الآخرة بان يتواضع لله تعالى ويعتقد التعظيم لربه والتواضع والتعظيم عمل القلب وآتته العقل والجوارح انما استتمت لتطهير القلب وتزكيته فان القلب خلق خلقه بتأثير بالمواظبة على اعمال الجوارح كما خلقت الجوارح متأثرة لمعتقدات القلوب . ولما كان المقصود ان يتواضع في نفسه بعقله وقلبه بان يعرف قدره ليعرف بمجدة رتبته في الوجود لجلال الله تعالى وعلوه وكان من اعظم الادلة على خسته الموجبة لتواضعه انه مخلوق من تراب . كلف ان يضع على التراب الذي هو اقل

الاشياء وجهه الذي هو اعز الاعضاء ليستشعر قلبه التواضع بفعل الجبهة في تماسها لارض فيكون البدن متواضعا في جسمه وشخصه وصورته بالوجه الممكن فيه وهو معانقة التراب الوضع الخسيس ويكون العقل متواضعا لربه بما يليق به وهو معرفة الضعة وسقوط الرتبة وخسة المنزلة عند الالتفات الى ما خلق منه

فكذلك التعظيم لله تعالى وضيعة على القلب فيها نجاته وذلك ايضا ينبغي ان تشترك فيه الجوارح وبالقدير الذي يمكنه ان تحمل الجوارح . وتعظيم القلب بالاشارة الى علو الرتبة على طريق المعرفة والاعتقاد . وتعظيم الجوارح بالاشارة الى جهة العلو الذي هو اعلى الجهات وارفعها في الاعتقادات فان غاية تعظيم الجارحة استعمالها في الجهات حتى ان من المعتاد المفهوم المحاورات ان ينصح الانسان عن علو رتبته غيره وعظيم ولايته فيقول امره في السماء السابعة وهو انما ينبه على علو الرتبة ولكن يستعير له علو المكان وقد يشير براسه الى السماء في تعظيم من يريد تعظيم امره اي امره في السماء اي في العلو وتكون السماء عبارة عن العلو فانظر كيف تلطف الشرع بقلوب الخلق وجوارحهم في سياقتهم الى تعظيم الله (وكيف) جهل من قلت بصيرته ولم يلتفت الا الى ظواهر الجوارح والاجسام وغفل عن اسرار القلوب واستغنائها في التعظيم عن تقدير الجهات وظن ان الاصل ما يشار اليه بالجوارح ولم يعرف ان المظنة الاولى لتعظيم القلب وان تعظيمه باعتقاد علو الرتبة لا باعتقاد علو المكان وان الجوارح في ذلك خدم واتباع يخدمون القلب على الموافقة في التعظيم بقدر الممكن فيها ولا يمكن في الجوارح الا الاشارة الى الجهات (فهذا هو السر) في رفع الوجوه الى السماء عند قصد التعظيم ويضاف اليه عند الدعاء امر آخر وهو ان الدعاء لا ينفك عن سؤال نعمة من نعم الله تعالى وخزائن نعمه السموات وخزان ارزاقه الملائكة ومقرم ملكوت السموات وهم الموكلون بالارزاق وقد قال الله تعالى (وفي السماء رزقكم وما توعدون) والطبع يتقاضى الاقبال بالوجه على الخزانة التي هي مقر الرزق المطلوب فطلاب الارزاق من الملوك اذا اخبروا بتفرقة الارزاق على باب الخزانة مالت وجوههم وقلوبهم الى جهة الخزانة وان لم يعتقدوا ان الملك في الخزانة فهذا هو محرك وجوه ارباب الدين الى جهة السماء طبعاً وشرعاً

فاما العوام فقد يعتقدون ان معبودهم في السماء فيكون ذلك احد اسباب اشاراتهم تعالى رب الارباب عما اعتقد الزائفون علواً كبيراً

واما حكمه صلوات الله عليه بالايمان التجارية لما اشارت الى السماء فقد انكشف به

ايضاً اذ ظهر ان لا سبيل للاخرس الى تفهم علو المرتبة الا بالاشارة الى جهة العلو فقد كانت خرساء كما حكي . وقد كان يظن بها انها من عبادة الاوثان ومن يعتقد اله في بيت الاصنام فاستنطقت عن معتقدها فعرّفت بالاشارة الى السماء ان معبودها ليس في بيوت الاصنام كما يعتقدوه اولئك

فان قيل فنفي الجهة بوّدي الى المحال وهو اثبات موجود تخلو عنه الجهات الست ويكون لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه وذلك محال

فلنا مسلم ان كل موجود يقبل الاتصال فوجوده لا متصلاً ولا منفصلاً محال وان كان موجود يقبل الاختصاص بالجهة فوجوده مع خلو الجهات الست عنه محال فاما موجود لا يقبل الاتصال ولا الاختصاص بالجهة فتخلو عن طرقي النقيض غير محال وهو كقول القائل يستحيل موجود لا يكون عاجزاً ولا قادراً ولا علماً ولا جاهلاً فان احد المتضادين لا يتخلو الشيء عنه فيقال له ان كان ذلك الشيء قابلاً للمتضادين فيستحيل خلوه عنها واما الجواد الذي لا يقبل واحداً منها لانه فقد شرطها وهو الحياة فتخلو عنها ليس بمحال . فكذلك شرط الاتصال والاختصاص بالجهات التحيز والقيام بالتحيز فاذا فقد هذا لم يستحيل الخلق عن متضادته فرجع النظر اذاً الى ان موجودا ليس بتحيز ولا هو في تحيز بل هو فاقدر شرط الاتصال والاختصاص هل هو محال ام لا

فان زعم الخصم ان ذلك محال وجوده فقد دللنا عليه بانه معها بان ان كل متحيز حادث وان كل حادث ينقر الى فاعل ليس بحادث فقد لزّم بالضرورة من هاتين المقدمتين ثبوت موجود ليس بتحيز اما الاصلان فقد اثبتناهما واما الدعوى اللازمة منهما فلا سبيل الى جمعها مع الاقرار بالاصلين

فان قال الخصم ان مثل هذا الموجود الذي ساق دليلكم الى اثباته غير مفهوم فيقال له ما الذي اردت بقولك غير مفهوم فان اردت به انه غير متخيل ولا متصور ولا داخل في الوجود فقد صدقت فانه لا يدخل في الوجود والتصور والخيال الا جسم له لون وقدر فالذئب عن اللون والقدر لا يتصوره الخيال فان الخيال قد انس بالمبصرات فلا يتوهم الشيء الا على وفق مرآة ولا يستطيع ان يتوهم ما لا يوافقه

وان اراد الخصم انه ليس بمقول اي ليس بمعلوم بدليل العقل فهو محال اذ قدمنا الدليل على ثبوته ولا معنى للمقول الا ما اضطر العقل الى الاذعان للتصديق به بموجب

الدليل الذي لا يمكن مخالفته وقد تحقق هذا فان قال الخصم فما لا يتصور في الخيال لا وجود له فلتحكم بان الخيال لا وجود له في نفسه فان الخيال نفسه لا يدخل في الخيال والرؤية لا تدخل في الخيال وكذلك العلم والقدرة وكذلك الصوت والرائحة ولو كلف الوهم ان يتحقق ذاتاً للصوت لقدر له لوئاً ومقداراً وتصوره كذلك

وهكذا جميع احوال النفس من الخجل والوجل والفسق والغضب والترح والحزن والعجب فمن يدرك بالضرورة هذه الاحوال من نفسه ويسوم خياله ان يتحقق ذات هذه الاحوال فيجده يقصر عنه الا بتقدير خطاه ثم ينكر بعد ذلك وجود موجود لا يدخل في خياله فهذا سبيل كشف الغطاء عن المسئلة . وقد جاوزنا حد الاختصار ولكن المعتقدات المختصرة في هذا الفن اراها مشتملة على الاطناب في الواضعات والشروع في الزيادات الخارجة عن المهات مع التساهل في مضائق الاشكالات فراءت نقل الاطناب من مكان الوضوح الى مواقع الغموض اتم واولى

(الدعوى الثامنة) ندعي ان الله تعالى منزّه عن ان يوصف بالاستقرار على العرش فان كل متمكن على جسم ومستقر عليه مقدر لا محالة فانه اما ان يكون اكبر منه او اصغر او مساوياً وكل ذلك لا يخلو عن التقدير وانه لو جاز ان يماسه جسم من هذه الجهة لجاز ان يماسه من سائر الجهات فيصير محاطاً به والخصم لا يعتقد ذلك بحال وهو لازم على مذهبه بالضرورة وعلى الجملة لا يستقر على الجسم الا الجسم ولا يحل فيه الا عرض وقد بان انه تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا يحتاج الى اقران هذه الدعوى باقامة البرهان فان قيل فما معنى قوله تعالى ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ وما معنى قوله عليه السلام ينزل الله كل ليلة الى مماء الدنيا . قلنا ان الكلام على الظواهر الواردة في هذا الباب طويل ولكن نذكر منهجاً في هذين الظاهرين يرشد الى ما عداه وهو انا نقول الناس في هذا فريقان عوام وعلماء والذي نراه اللابقي بعوام الخلق ان لا يخاض بهم في هذه التأويلات بل ننزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث ونحقق عندهم انه موجود ليس كمثل شيء وهو السميع البصير . واذا سألوا عن معاني هذه الايات زجروا عنها وقيل ليس هذا بعشكم فادرجوا فكل علم رجال

ويجاب بما اجاب به مالك ابن انس رضى الله عنه بعض السلف حيث سئل عن الاستواء فقال الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة والايمان به واجب وهذا لان عقول العوام لا تنسج لقبول المعقولات ولا احاطتهم باللغات ولا تنسج

لهم نوسيعات العرب في الاستعارات

واما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهمه واست اقول ان ذلك فرض عين اذ لم يرد به تكليف بل التكليف التنزيه عن كل ما تشبه بغيره فاما معاني القرآن فلم يكلف الاعيان فهم جميعها اصلا ولكن لسنا نرتضى قول من يقول ان ذلك من المتشابهات كحروف اوائل السور فان حروف اوائل السور ليست موضوعة باصطلاح سابق للعرب للدلالة على المعاني ومن نطق بمحروف ومن كلمات لم يصطلح عليها فواجب ان يكون معناه مجهولاً الا ان يعرف ما اردته فاذا ذكره صارت تلك الحروف كاللغة المختوعة من جهته واما قوله صلى الله عليه وسلم ينزل الله تعالى الى السماء الدنيا فلفظ مفهوم ذكر للتفهم وعلم انه يسبق الى الافهام منه المعنى الذي وضع له او المعنى الذي يستعار فكيف يقال انه متشابه بل هو مخيل معنى خطأ عند الجاهل ومفهم معنى صحيحاً عند العالم وهو كقوله تعالى ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَا كُنْتُمْ﴾ فانه يخيل عند الجاهل اجتماعاً منافضاً لكونه على العرش وعند العالم يفهم انه مع الكل بالاحاطة والعلم وكقوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن فانه عند الجاهل يخيل عضوين مركبين من اللحم والعظم والعصب مشتقلين على الانامل والاظفار نابتين من الكف وعند العالم يدل على المعنى المستعار له دون الموضوع له وهو ما كان الاصبع له وكان سر الاصبع وروحه وحقيقته وهو القدرة على التقلب كما يشاء كما دلت المعية عليه في قوله وهو معكم على ما تراد المعية له وهو العلم والاحاطة ولكن من شائع عبارات العرب العبارة بالسبب عن المسبب واستعارة السبب المستعار منه وكقوله تعالى (١) (من تقرب الي شبرا تقربت اليه ذراعاً ومن اتاني بمشي اتيته بهرولة) فان الهرولة عند الجاهل تدل على نقل الاقدام وشدة العدو وكذا الاتيان يدل على القرب في المسافة

وعند العاقل يدل على المعنى المطلوب من قرب المسافة بين الناس وهو قرب الكرامة والانعام وان معناه ان رحمتي ونعمتي اشد انصباباً الى عبادي من طاعتهم الي وهو كما قال (٢) (لقد طال شوق الابرار الي لقائي وانا الي لقائهم لاشد شوقاً) تعالى الله عما يفهم من معنى لفظ الشوق بالوضع الذي هو نوع الم وحاجة الى استراحة وهو عين النقص ولكن الشوق سبب لقبول المشتاق اليه والاقبال عليه وافاضة النعمة لديه فعبّر به عن المسبب وكما عبّر بالغضب والرضى عن ارادة الثواب والعقاب الذين هما ثمرتا الغضب والرضى ومسبباه في

المادة وكذا ما قال في الحجر الاسود انه يمين الله في الارض بظن الجاهل انه اراد به اليمين المقابل للشمال التي هي عضو مركب من لحم ودم وعظم منقسم بخمسة اصابع ثم انه ان فتح بصيرته علم انه كان على العرش ولا يكون يمينه في الكعبة ثم لا يكون حجرا اسود فيدرك بادني مسكة انه استعير للمصاحفة فانه يؤمر باستلام الحجر وتقبيله كما يؤمر بتقبيل يمين الملك فاستعير اللفظ لذلك والكمال العقل البصير لا تعظم عنده هذه الامور بل يفهم معانيها على البدئية فلنرجع الى معنى الاستواء والنزول اما الاستواء فهو نسبته للعرش لاحتماله ولا يمكن ان يكون للعرش اليه نسبة الا بكونه معلوماً او مراداً او مقدوراً عليه او محلاً مثل محل العرض او مكاناً مثل مستقر الجسم ولكن بعض هذه النسبة تسهيل عقلاً وبعضها لا يصلح اللفظ للاستعارة به له فان كان في جملة هذه النسبة مع انه لا نسبة سواها نسبة لا يخيّلها العقل ولا ينبوا عنها اللفظ فليعلم انها المراد اما كونه مكاناً او محلاً كما كان للجواهر والعرض اذاً اللفظ يصلح له ولكن العقل يخيّله كما سبق واما كونه معلوماً ومراداً فالعقل لا يخيّله ولكن اللفظ لا يصلح له واما كونه مقدوراً عليه وواقعاً في قبضة القدرة ومسخرّاً له مع انه اعظم المقدورات ويصلح الاستيلاء عليه لان يتمدح به وبنه به على غيره الذي هو دونه في العظم فهذا مما لا يخيّله العقل ويصلح له اللفظ فاخلق بان يكون هو المراد قطعاً اما صلاح اللفظ له فظاهر عند الخبير باسان العرب وانما ينبوع فهم مثل هذا افهام المتطفلين على لغة العرب الناظرين اليها من بعد المتفتين اليها الثقات العرب الى لسان الترك حيث لم يعلموا منها الا اوائلها فمن المستحسن في اللغة ان يقال استوى الامير على مملكته حتي قال الشاعر

* فد استوى بشير على العراق * من غير سيف ودم مهراق *

ولذلك قال بعض السلف رضي الله عنهم يفهم من قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) ما فهم من قوله تعالى ﴿ ثم استوى الى السماء وهي دخان ﴾ واما قوله صلى الله عليه وسلم ينزل الله الى السماء الدنيا فللتأويل فيه مجال من وجهين

احدهما في اضافة النزول اليه وانه مجاز وبالحقيقة هو مضاف الى ملك من الملائكة كما قال تعالى (واسئل القرية) والمسئول بالحقيقة اهل القرية وهذا ايضاً من المتداول في الالسنه اعني اضافة احوال التابع الى المتبوع فيقال ترك الملك على باب البلد ويراد عسكره فان الخبر بنزول الملك على باب البلد قد يقال له هلاً خرجت لزيارته فيقول لا لانه عرج في طريقه على الصيد ولم ينزل بعد فلا يقال له فلم نزل الملك والآن

نقول لم ينزل بعد فيكون المفهوم من نزول الملك نزول العسكر وهذا جلي واضح
والثاني ان لفظ النزول قد يستعمل للتلفظ والتواضع في حق الخلق كما يستعمل
الارتفاع للتكبر يقال فلان رفع رأسه الى عنان السماء اي تكبر ويقال ارتفع الى اعلى
عليين اي تعظم وان علا امره يقال امره في السماء السابعة وفي معارضته اذا سقطت
رتبته يقال قد هوى به الى اسفل السافلين واذا تواضع وتلطف له تطامن الى الارض
ونزل الى ادنى الدرجات فاذا فهم هذا وعلم ان النزول عن الرتبة بتركها او سقوطها وفي
النزول عن الرتبة بطريق التلطف وترك العقل الذي يقتضيه علو الرتبة وكال الاستغناء
فالنظر الى هذه المعاني الثلاثة التي يتروءد اللفظ بينها ما الذي يجوز به العقل
اما النزول بطريق الانتقال فقد احاله العقل كما سبق فان ذلك لا يمكن الا في
مخبرز واما سقوط الرتبة فهو محال لانه سبحانه قديم بصفاته وجلاله ولا يمكن زوال علوه
واما النزول بمعنى اللطف والرحمة وترك الفعل اللائق بالاستغناء وعدم المبالاة فهو ممكن
فينعمن التنزيل عليه وقيل انه لما نزل قوله تعالى ﴿ رفيع الدرجات ذو العرش ﴾ استشعر
الصحابه رضوان الله عليهم من مهابة عظيمة واستبعدوا الانبساط في السؤال والدعاء
مع ذلك الجلال فاخبروا ان الله سبحانه وتعالى مع عظمة جلاله وعلو شأنه متلطف
بعباد رحيهم مستجيب لم مع الاستغناء عنهم اذ ادعوه وكانت استجابة الدعوة نزولاً
بالاضافة الى ما يقتضيه ذلك الجلال من الاستغناء وعدم المبالاة فعبر عن ذلك
بالنزول تشبيهاً لقلوب العباد على المياسطة بالادعية بل على الركوع والسجود فان من
يستشعر بقدر طاقة مبادي جلال الله تعالى استبعد سجوده وركوعه فان تقرب العباد
كلهم بالاضافة الى جلال الله سبحانه اخسن من تحريك الصب اصبعاً من اصابعه على
قصد التقرب الى ملك من ملوك الارض ولو عظم به ملكاً من الملوك لاستحق به التوبيخ
بل من عادة الملوك زجر الارزال عن الخدمة والسجود بين ايديهم والتقبيل لعتبة دورهم
استحقاقاً لهم عن الاستخدام وتعاضلاً عن استخدام غير الامراء والاكابر كما جرت به
عادة بعض الخلفاء فلولا النزول من مقتضى الجلال باللطف والرحمة والاستجابة لاقتضى
ذلك الجلال ان يبهت القلوب عن الفكر ويخرس الالسنه عن الذكر ويخمد الجوارح
عن الحركة فمن لاحظ ذلك الجلال وهذا اللطف استبان له على القطع ان عبارة
النزول مطابقة للجلال ومطلقة في موضوعها لا على ما فهمه الجهال فان قيل فلما خصص
السماء الدنيا . قلنا هو عبارة عن الدرجة الاخيرة التي لا درجة بعدها كما يقال سقط

الى الثرى وارنفع الى الثريا على تقدير ان الثريا اعلى الكواكب والثرى اسفل المواضع
فان قيل فلم خصص بالليالي فقال ينزل كل ليلة قلنا لان الخلوات مظنة الدعوات
والليالي اعدت لذلك حيث يسكن الخلق وينسحب عن القلوب ذكرهم ويصفوا لذكر الله
تعالى قلب الداعي فمثل هذا الدعاء هو المرجو الاستجابة لا ما يصدر عن غفلة القلوب
عند تزامن الاشتغال

(الدعوة التاسعة) ندعى ان الله سبحانه وتعالى مرئي خلافاً للمعتزلة وانما اوردناه هذه
المسئلة في القطب الموسوم بالنظر في ذات الله سبحانه وتعالى لامرئين احدهما ان ننفي
الرؤية عما يلزم على نفي الجهة فاردنا ان نبين كيف يجمع بين نفي الجهة واثبات الرؤية
والثاني انه سبحانه وتعالى عندنا مرئي لوجوده ووجود ذاته فليس ذلك الا لذاته
فانه ليس لعمله ولا لصفة من الصفات بل كل موجود ذات فواجب ان يكون مرئياً
كما انه واجب ان يكون معلوماً ولست اعني به انه واجب ان يكون معلوماً مرئياً بالفعل
بل بالقوة اي هو من حيث ذاته مستعد لان تتعلق الرؤية به وانه لا مانع ولا معيل
في ذاته له فان امتنع وجود الرؤية فلا ممر آخر خارج عن ذاته كما نقول الماء الذي في
النهر مروي والخمر الذي في الدن مسكر وليس كذلك لانه يسكر ويروي عند الشرب
ولكن معناه ان ذاته مستعدة لذلك فاذا فهم المراد منه فالنظر في طرفين

احدهما في الجواز العقلي والثاني في الوقوع الذي لا سبيل الي دركه الا بالشرع
ومعها دل الشرع على وقوعه فقد دل ايضاً لا محالة على جوازه ولكننا ندل بمسلكين
واقعين عقليين على جوازه

الاول هو انا نقول ان الباري سبحانه موجود وذات وله ثبوت وحقيقة وانما يخالف
سائر الموجودات في استحالة كونه حادثاً او موصوفاً بما يدل على الحدوث او موصوفاً
بصفة تناقض صفات الالهية من العلم والقدرة وغيرها فكل ما يصح لموجود فهو يصح في
حقه تعالى ان لم يدل على الحدوث ولم يناقض صفة من صفاته والدليل عليه تعلق العلم
به فانه لما لم يؤد الى تغيير في ذاته ولا الى مناقضة صفاته ولا الى الدلالة على الحدوث
سوى بينه وبين الاجسام والاعراض في جواز تعلق العلم بذاته وصفاته والرؤية نوع
علم لا يوجب تعلقه بالمرئي تغيير صفة ولا يدل على حدوث فوجب الحكم به اعلى كل موجود
فان قيل فكونه مرئياً يوجب كونه بجهة وكونه بجهة يوجب كونه عرضاً او جوهر او محال
ونظم القياس انه ان كان مرئياً فهو بجهة من الراي وهذا اللازم محال فالمقضى الى الرؤية محال

قلنا احد الاصلين من هذا القياس مسلم لكم وهو ان هذا اللازم محال ولكن
الاصل الاول وهو ادعاء هذا اللازم على اعتقاد الرؤية ممنوع

فنقول لم قلتم انه ان كان مرئياً فهو بجهة من الرأي اعلمتم ذلك بضرورة ام بنظر
ولا سبيل الى دعوى الضرورة واما النظر فلا بد في بيانه ومنتهاهم انهم لم يروا الى الان
شيئاً الا وكان بجهة من الرأي مخصوصة فيقال وما لم ير فلا يحكم باستحالته ولو جاز
هذا لجاز للجسم ان يقول انه تعالى جسم لانه فاعل فاننا لم نر الى الان فاعلاً الا
جسماً او يقول ان كان فاعلاً وموجوداً فهو اما داخل العالم واما خارجه واما متصل
واما منفصل ولا تخلو عنه الجهات الست فانه لم يعلم موجود الا وهو كذلك فلا فضل
بينكم وبين هؤلاء وحاصله يرجع الى الحكم بان ما شوهد وعلم ينبغي ان لا يعلم غيره
الا على وفقه وهو كمن يعلم الجسم وينكر العرض ويقول لو كان موجوداً لكان يختص
بجزء وينع غيره من الوجود بحيث هو كالجسم ومنشاء هذا احالة موجزات اختلاف
الموجزات في حقائق الخواص مع الاشتراك في امور عامة وذلك يحكم لا اصل له على
ان هؤلاء لا يغفل عن معارضتهم بان الله يرى نفسه ويرى العالم وهو ليس بجهة من
نفسه ولا من العالم فاذا جاز ذلك فقد بطل هذا الخيال وهذا مما يعترف به اكثر
المعتزلة ولا تخرج عنه لمن اعترف به ومن انكر منهم فلا يقدر على انكار رؤية الانسان
نفسه في المرآة ومعلوم انه ليس في مقابلة نفسه فان زعموا انه لا يرى نفسه وانما يرى
صورة محاكية لصورته منطبعة في المرآة انطباع النفس في الحائط

فيقال ان هذا ظاهر الاستحالة فان من تباعد عن مرآة منصوبة في حائط بقدر
ذراعين يرى صورته بعيدة عن جرم المرآة بذراعين وان تباعد بثلاثة اذرع فكذلك
فالبعيد عن المرآة بذراعين كيف يكون منطبعا في المرآة وسمك المرآة ربما لا يزيد على سمك
شعيرة فان كانت الصورة في شيء وراء المرآة فهو محال اذ ليس وراء المرآة الا جدار
او هواء او شخص اخر هو محجوب عنه وهو لا يراه وكذا عن يمين المرآة ويسارها وفوقها
وتحتها وجاهات المرآة الست وهو يرى صورة بعيدة عن المرآة بذراعين فلنطلب هذه
الصورة من جوانب المرآة فحيث وجدت فهو المرئي ولا وجود لمثل هذه الصورة المرئية في
الاجسام المحيطة بالمرآة الا في جسم الناظر فهو المرئي اذا بالضرورة وقد تطلب المقابلة
والجهة ولا ينبغي ان تستحق هذا الالتزام فانه لا تخرج للمعتزلة عنه ونحن نعلم بالضرورة
ان الانسان لو لم يبصر نفسه قط ولا عرف المرآة وقيل له ان يمكن ان تبصر نفسك في

مرآة لحكم بانه محال وقال لا يخلو اما ان ارى نفسي وانا في المرآة فهو محال او ارى مثل صورتي في جرم المرآة وهو محال او في جرم وراء المرآة وهو محال او المرآة في نفسها صورة وللاجسام المحيطة بها جسم صور ولا تجتمع صورتان في جسم واحد اذ محال ان يكون في جسم واحد صورة انسان وحديد وحائط وان رابت نفسي حيث انا فهو محال اذ لست في مقابلة نفسي فكيف ارى نفسي ولا بد بين المقابلة بين الراي والمرئي وهذا التقسيم صحيح عند المعتزلي ومعلوم انه باطل و بطلانه عندنا لقوله اني لست في مقابلة نفسي فلا اراها والا فدائر اقسام كلامه صحيحة فهذا يستبين ضيق حوصلة هؤلاء عن التصديق بما لم يالفوه ولم تأنس به حواسهم

المسالك الثاني وهو الكشف البالغ ان نقول انما انكر الخصم الرؤية لانه لم يفهم ما تر يده بالرؤية ولم يحصل معناها على التحقيق وظن انا نريد بها حالة تساوي الحالة التي يدركها الراي عند النظر الى الاجسام والالوان وهيئات فنحن نعترف باستحالة ذلك في حق الله سبحانه ولكن ينبغي ان نحصل معنى هذا اللفظ في الموضع المتفق ونسبكه ثم ن حذف منه ما يستحيل في حق الله سبحانه وتعالى فان نفى من معانيه معنى لم يستحيل في حق الله سبحانه وتعالى وامكن ان يسمى ذلك المعنى رؤية حقيقة اثبتناه في حق الله سبحانه وقضينا بانه مرئي حقيقة وان لم يكن اطلاق اسم الرؤية عليه الا بالمجاز اطلقنا اللفظ عليه باذن الشرع واعتقدنا المعنى كما دل عليه العقل وتحصيله ان الرؤية تدل على معنى له محل وهو العين وله متعلق وهو اللون والقدر والجسم وسائر المراتب فلننظر الى حقيقة معناه ومحلّه وإلى متعلقه ولنتأمل ان الركن من جملة ما في اطلاق هذا الاسم ما هو

فنقول اما المحل فليس يركن في صحة هذه التسمية فان الحالة التي تدركها بالعين من المرئي لو ادركناها بالقلب او بالجبهة مثلاً لكننا نقول قد راينا الشيء وابصرناه وصدق كلامنا فان العين محل والة لا نراد لعينها بل لتحل فيه هذه الحالة فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة وصح الاسم

ولنا ان نقول علمنا بقلبنا او بدماغنا ان ادركنا الشيء بالقلب او بالدماغ ان ادركنا الشيء بالدماغ وكذلك ان ابصرنا بالقلب او بالجبهة او بالعين واما المتعلق بعينه فليس ركناً في اطلاق هذا الاسم وثبوت هذه الحقيقة فان الرؤية لو كانت رؤية لتعلقها بالسواد لما كان المتعلق بالبياض رؤية ولو كان لتعلقها

باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤيوية ولو كان لتعلقها بالعرض لما كان المتعلق بالجسم رؤيوية فدل ان خصوص صفات المتعلق ليس ركناً لوجود هذه الحقيقة واطلاق هذا الاسم بل الركن فيه من حيث انه صفة متعلقة ان يكون لها متعلق موجود اي موجود كان واي ذات كان فاذا الركن الذي الاسم مطلق عليه هو الامر الثالث وهو حقيقة المعنى من غير التفات الى عمله ومتعلقه فلنبحث عن الحقيقة ما هي ولا حقيقة لها الا انها نوع ادراك هو كمال ومزيد كشف بالاضافة الى التخييل فاننا نرى الصديق مثلاً ثم نعمض العين فتكون صورة الصديق حاضرة في دماغنا على سبيل التخييل والتصور ولكننا لو فتحنا البصر ادركنا تفرقه ولا نرجع تلك التفرقة الى ادراك صورة اخرى مخالفة لما كانت في الخيال بل الصورة المبصرة مطابقة للتخييلة من غير فرق وليس بينهما افتراق الا ان هذه الحالة الثانية كالاستكمال لحالة التخييل وكالكشف لما تحدث فيها صورة الصديق عند فتح البصر حدوداً اوضح واتم واكمل من الصورة الجارية في الخيال والحادثة في البصر بعينها تطابق بيان الصورة الحادثة في الخيال فاذا التخييل نوع ادراك على تبة ووراء رتبة اخرى هي اتم منه في الوضوح والكشف بل هي كالتكميل له فنسمي هذا الاستكمال بالاضافة الى الخيال رؤيوية وابصاراً وكذا من الاشياء ما نعلمه ولا نتخيله وهو ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته وكل ما لا صورة له اي لا لون له ولا قدر مثل القدرة والعلم والشق والابصار والخيال فان هذه امور نعلمها ولا نتخيّلها والعلم بها نوع ادراك فانتظر هل يحيل العقل ان يكون لهذا الادراك مزيد استكمال نسبته اليه نسبة الابصار الى التخييل فان كان ذلك ممكناً سمينا ذلك الكشف والاستكمال بالاضافة الى العلم رؤيوية كما سمينا بالاضافة الى التخييل رؤيوية ومعلوم ان تقدير هذا الاستكمال في الاستيضاح والاستكشاف غير محال في الموجودات المعالومة التي ليست متخيلة كالعالم والقدرة وغيرها وكذا في ذات الله سبحانه وصفاته بل تكاد تدرك ضرورة من الطبع انه يتقاضى طلب مزيد استيضاح في ذات الله وصفاته وفي ذوات هذه المعاني المعالومة كلها فنحن نقول ان ذلك غير محال فانه لا يحيل له بل العقل دليل على امكانه بل على استعداده الطبع له الا ان هذا الكمال في الكشف غير مبذول في هذا العالم والنفس في شغل البدن وكدورة صفاته فهو محبوب عنه وكما لا يبعد ان يكون الجفن او الستراو سواد

ما في العين سبباً يحكم اطراد المادة لامتناع الابصار للمختفيات فلا يبعد ان تكون كدورة النفس وتراكم حجب الاشغال يحكم اطراد المادة مانعاً من ابصار المعلومات فاذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور وزكيت القلوب بالشراب الطهور وصفيت بانوع التصفية والنقية لم يمتنع ان تشتغل بسببها لمزبداً سنكحال واستيضاح في ذات الله سبحانه او في سائر المعلومات يكون ارتفاع درجته عن العلم المهود كارتفاع درجة الابصار عن التخييل فيعبر عن ذلك بقاء الله تعالى ومشاهدته او رؤيته او ابصاره او ما شئت من العبارات فلا مشاحة فيها بعد ايضاح المعاني واذا كان ذلك ممكناً بان خلقت هذه الحالة في العين كان اسم الرؤية يحكم وضع اللغة عليه اصدق وخلقه في العين غير مستحيل كما ان خلقها في القلب غير مستحيل فاذا فهم المراد بما اطلقه اهل الحق من الرؤية علم ان العقل لا يحمله بل يوجبه وان الشرع قد شهد له فلا يبق للنازعة وجه الا على سبيل العناد او المشاحة في اطلاق عبارة الرؤية او القصور عن درك هذه المعاني الدقيقة التي ذكرناها ولنقتصر في هذا الموجز على هذا القدر

الطرف الثاني في وقوعه شرعاً وقد دل الشرح على وقوعه ومداركه كثيرة ولكنهما يمكن دعوى الاجماع على الاولين في اجتاههم الى الله سبحانه في طلب لذة النظر الى وجهه الكريم ونعم قطعاً من عقائدهم انهم كانوا ينتظرون ذلك وانهم كانوا قد فهموا جواز انتظار ذلك وسؤاله من الله سبحانه بقرائن احوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وجملة من الفاضل الصريحة التي لا تدخل في الحصر بالاجماع الذي يدل على خروج المدارك عن الحصر ومن اقوى ما يدل عليه سؤال موسى صلى الله عليه وسلم (انظر اليك) فانه يستحيل ان يخفى عن نبي من انبياء الله تعالى انتهى منصبه الى ان يكلمه الله سبحانه شفاهاً ان يحفل من صفات ذاته تعالى ما عرفه المعتزلة وهذا معلوم على الضرورة فان الجهل بكونه ممنوع الرؤية عند الخصم يوجب التفكير او التذليل وهو جهل بصفة ذاته لان استحالتها عندهم لذاته ولانه ليس بجهة فكيف لم يعرف موسى عليه افضل الصلاة انه ليس بجهة او كيف عرف انه ليس بجهة ولم يعرف ان رؤية ما ليس بجهة محال فليت شعري ما ذا يغير الخصم وبقدره من ذهول موسى صلى الله عليه وسلم يعتقد انه جسم في جهة ذلولن وانهم الانبياء صلوات الله سبحانه وتعالى عليهم وسلامه كفر صراح فانه تكفير للنبي صلى الله عليه وسلم فان القائل بان الله سبحانه جسم وعابد الوثن والشمس واحد او يقول علم استحالة كونه بجهة ولكنه لم يعلم ان

ما ليس بجهة فلا يرى وهذا تجهيل للنبي عليه افضل السلام لان الخضم يعتقد ان ذلك من الجليات لا من النظريات فانت الان ايها المسترشد مغير من ان تجيل الى تجهيل النبي صلى الله عليه وسلم تسليماً او الى تجهيل المعتزلي فاختر لنفسك ما هو اليق بك والسلام

فان قيل ان دل هذا لكم فقد دل عليكم لسؤاله الرؤية في الدنيا ودل عليكم قوله تعالى (لن تراني) ودل قوله سبحانه (لا تدركه الابصار)

قلنا اما سؤاله الرؤية في الدنيا فهو دليل على عدم معرفته بوقوع وقت ما هو جائز في نفسه والانبياء كلهم عليهم افضل السلام لا يعرفون من الغيب الا ما عرفوا وهو القليل فمن اين يبعد ان يدعو النبي عليه افضل السلام كشف غمة وازالة بلية وهو يرتجي الاجابة في وقت لم تسبق في علم الله تعالى الاجابة فيه وهذا من ذلك الفن واما قوله سبحانه (لن تراني) فهو دفع لما التمسه وانما التمس في الآخرة فلو قال ارني انظر اليك في الآخرة فقال لن تراني لكان ذلك دليلاً على نفي الرؤية ولكن في حق موسى صلوات الله سبحانه وسلامه عليه على الخصوص لا على العموم وما كان ايضاً دليلاً على الاستحالة فكيف وهو جواب عن السؤال في الحال

واما قوله (لا تدركه الابصار) اي لا تحيط به ولا تكتنفه من جوانبه كما تحيط الرؤية بالاجسام وذلك حق او هو عام فاريد به في الدنيا وذلك ايضاً حق وهو ما اراده بقوله سبحانه (لن تراني) في الدنيا ولتقتصر على هذا القدر في مسألة الرؤية ولننظر المصنف كيف افتقرت الفرق وتحزبت الى مفراط ومفرط

اما الحشوية فانهم لم يتمكنوا من فهم موجود لا في جهة فاثبتوا الجهة حتى لزمهم بالضرورة الجسمية والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث

واما المعتزلة فانهم نفوا الجهة ولم يتمكنوا من اثبات الرؤية دونها وحالفوا به فواطع الشرع وظنوا ان في اثباتها اثبات الجهة فهو لاء تغلقوا في التنزيه محترزين من التشبيه فافرطوا والحشوية اثبتوا الجهة احترازاً من التعطيل فشبها فوفى الله سبحانه اهل السنة للقيام بالحق فتنفطروا للسالك القصد وعرفوا ان الجهة منفية لانها للجسمية تابعة وثمة وان الرؤية ثابتة لانها رديف العلم وفريقة وهي تكملة له فانتفاء الجسمية اوجب انتفاء الجهة التي من لوازمها وثبت العلم اوجب ثبوت الرؤية التي هي من روادفه وتكملاته ومشاركة له في خاصيته وهي انها لا توجب تغييراً في ذات المرتب بل تتعلق به على ما

هو عليه كالم ولا يخفى عن عاقل ان هذا هو الاقتصاد في الاعتقاد
(الدعوى العاشرة) ندعي انه سبحانه واحد فان كونه واحداً يرجع الى ثبوت
ذاته ونفي غيره فليس هو نظير في صفة زائدة على الذات فوجب ذكره في هذا القطب
فنقول الواحد قد يطلب ويراد به انه لا يقبل القسمة اي لا كمية له ولا جزء
ولا مقدار والباري تعالى واحد بمعنى سائب الكمية المصححة للقسمة عنه فانه غير قابل
للاقسام اذ الانقسام لما له كمية والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتصغير وما لا كمية
له لا يتصور انقسامه وقد يطلق ويراد انه لا نظير له في رتبته كما نقول الشمس واحدة
والباري تعالى ايضاً بهذا المعنى واحد فانه لا ند له فاما انه لا ضد له فظاهر اذ
المفهوم من الضد هو الذي يتعاقب مع الشيء على محل واحد ولا تجماع وما لا محل له
فلا ضد له والباري سبحانه لا محل له فلا ضد له

واما قولنا لا ند له نغني به ان ما سواه هو خالقه لا غير وبرهانه انه لو قدر له شريك
لكان مثله في كل الوجوه اوارفع منه او كان دونه وكل ذلك محال فالنقص الى محال
ووجه استحالة كونه مثله من كل وجه ان كل اثنين هما متغايران فان لم يكن تغاير لم
تكن الاثنية معقولة فانا لا نقول سوادين الى في محلين او في محل واحد وفي اثنين
فيكون احدهما مفارقاً للآخر ومبايناً له ومغايراً اما في المحل اما في الوقت والشيثان
تارة يتغايران بتغاير الحد والحقيقة كتغاير الحركة واللون فانهما وان اجتمعا في محل واحد
في وقت واحد فهما اثنان اذ احدهما مغاير للآخر بحقيقته فان استوى اثنان في الحقيقة
والحد كالسوادين فيكون الفرق بينهما اما في المحل او في الزمان فان فرض سوادان
مثلاً في جوهر واحد في حالة واحدة كان محالاً اذ لم تعرف الاثنية ولو جاز ان يقال
هما اثنان ولا مغايرة لجاز ان يشار الى انسان واحد ويقال انه انسانان بل عشرة وكلها
متساوية مماثلة في الصفة والمكان وجميع العوارض واللوازم من غير فرقان وذلك محال
بالضرورة فان كان نداء الله سبحانه متساوياً له في الحقيقة والصفات استحالة وجوده اذ
ليس مغايره بالمكان اذ لا مكان ولا زمان فانهما قديمان فاذا لا فرقان واذا ارفع كل
فرق ارفع العدد بالضرورة ولزمت الوحدة ومحال ان يقال يخالفه بكونه ارفع منه فان
الارفع هو الاله والاله عبارة عن اجل الموجودات وارفعتها والاخر المقدر ناقص ليس
بالاله ونحن انما نمنع العدد في الاله والاله هو الذي يقال فيه بالقول المطلق انه ارفع
الموجودات واجلها وان كان ادنى منه كان محالاً لانه ناقص ونحن نعبر بالاله عن اجل

الموجودات فلا يكون الاجل الا واحداً وهو الاله ولا يتصور اثنان متساو بان في صفات الجلال اذ يرتفع عند ذلك الافتراق ويبتل العدد كما سبق

فان قيل هم نكثرون على من لا يمتازكم في ايجاد من يطلق عليه اسم الاله ما كان الاله عبارة عن اجل الموجودات ولكنه يقول العالم كله بجماعته ليس بمخلوق خالق واحد بل هو مخلوق خالقين احدهما مثلاً خالق السماء والاخر خالق الارض او احدهما خالق الجمادات والاخر خالق الحيوانات وخالق النبات فما المحيل لهذا

فان لم يكن على استحالة هذا دليل فمن اين ينفعكم قولكم ان اسم الاله لا يطلق على هؤلاء فان هذا القائل يعبر بالاله عن الخالق او يقول احدهما خالق الخير والاخر خالق الشر او احدهما خالق الجواهر والاخر خالق الاعراض فلا بد من دليل على استحالة ذلك

فنقول يدل على استحالة ذلك ان هذه التوزيعات للمخلوقات على الخالقين في تقدير هذا السائل لا تعدو قسمين اما ان تقتضي تقسيم الجواهر والاعراض جميعاً حتى خلق احدهما بعض الاجسام والاعراض دون البعض او يقال كل الاجسام من واحد وكل الاعراض من واحد وباطل ان يقال ان بعض الاجسام بمخلوق واحد كالجماء مثلاً دون الارض

فانا نقول خالق السماء هل هو قادر على خلق الارض ام لا فان كان قادراً فكفدرته لم يتميز احدهما في القدرة عن الاخر فلا يتميز في المقدور عن الاخر فيكون المقدور بين قادرين ولا تكون نسبته الى احدهما باولى من الآخر وترجع الاستحالة الى ما ذكرناه من تقدير تزامم متماثلين من غير فرق وهو محال وان لم يكن قادراً عليه فهو محال لان الجواهر متماثلة واكوانها التي هي اختصاصات بالاحياز متماثلة والقادر على الشيء قادر على مثله اذ كانت قدرته قديمة بحيث يجوز ان يتعلق بمقدورين و قدرة كل واحد منهما تتعلق بعدة من الاجسام والجواهر فلم تنقيد بمقدور واحد واذا جاوز المقدور الواحد على خلاف القدرة الحادثة لم يكن بعض الاعداد باوّل من بعض بل يجب الحكم بنفي النهاية عن مقدوراته ويدخل كل جوهر ممكن وجوده في قدرته

والقسم الثاني ان يقال احدهما يقدر على الجوهر والاخر على الاعراض وهما مختلفان فلا تجب من القدرة على احدهما القدرة على الاخر وهذا محال لان العرض لا يستغني عن الجوهر والجوهر لا يستغني عن العرض فيكون فعل كل واحد منهما موقوفاً على

الآخر فكيف يخلفه وربما لا يساعده خالق الجوهر على خلق الجوهر عند ارادته لخلق
العرض فيبقى عاجزاً متغيراً والماعز لا يكون قادراً وكذلك خالق الجوهر ان اراد خلق
الجوهر ربما خالفه خالق العرض فيمتنع على الآخر خلق الجوهر فيؤدي ذلك الى التنازع
فان قيل معها اراد واحد منهما خلق جوهر ساعده الآخر على العرض وكذا بالعكس
فلنا هذه المساعدة هل هي واجبة لا يتصور في العقل خلافها * فان اوجبتوها فهو متحكم
بل هو ايضا مبطل للقدرة فان خلق الجوهر من واحد كانه يضطر الاخر الى خلق
العرض وكذا بالعكس فلا تكون له قدرة على الترك ولا تحقق القدرة مع هذا وعلى
الجملة فترك المساعدة ان كان ممكناً فقد تعذر العقل وبطل معنى القدرة والمساعدة ان
كانت واجبة صار الذي لا بد له من مساعدة مضطراً لا قدرة له

فان قيل فيكون احدهما خالق الشر والاخر خالق الخير
فلنا هذا هوس لان الشر ليس شراً لذاته بل هو من حيث ذاته مساوٍ للخير ومماثل
له والقدرة على الشيء قدرة على مثله فان احراق بدن المسلم بالنار شر واحراق بدن
الكافر خير ودفع شرٍ والشخص الواحد اذا تكلم بكلمة الاسلام انقلب الاحراق في
حقه شراً فالقادر على احراق لحمه بالنار عند سكوته عن كلمة الايمان لا بد ان يقدر على
احراقه عند النطق بها لان نقطة بها صوت ينقضى لا يغير ذات اللحم ولا ذات النار
ولا ذات الاحتراق ولا يفلت جنساً فتكون الاحتراقات متماثلة فيجب تعلق القدرة
بالكل ويقضى ذلك ثنائياً وتزاحماً وعلى الجملة كيفما فرض الامر تولد منه اضطراب
وفساد وهو الذي اراد الله سبحانه بقوله (لو كان فيهما الهة الا الله لفسدنا) فلا مزيد
على بيان القران ولتختم هذا القطب بالدعوى العاشرة فلم يبق مما يليق بهذا الفن الا بيان
استحالة كونه سبحانه محلاً للحوادث وسنشير اليه في اثناء الكلام في الصفات ردّاً
على من قال بحدوث العلم والارادة وغيرها

القطب الثاني في الصفات وفيه سبعة دعاوي اذ ندعي انه سبحانه قادر عالم حي
مر يد سميع بصير متكلم فهذه سبعة صفات ويتشعب عنها نظر في امرين احدهما ما به تتحصى
احاد الصفات والثاني ما تشترك فيه جميع الصفات فلنتفحص البداية بالقسم الاول وهو
اثبات اصل الصفات وشرح خصوص احكامها

الصفة الاولى القدرة ندعي ان محدث العالم قادر لان العالم نعل محكم مرتب بمنقن
منظوم مشتمل على انواع من المجائب والايات وذلك يدل على القدرة ونرتب القياس

فنقول كل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر والعالم فعل محكم فهو اذا صادر من فاعل قادر في اي الاصلين النزاع

فان قيل فلم قلتم ان العالم فعل محكم * قلنا عنيينا بكونه محكماً ترتيبه ونظامه وتناسبه فمن نظر في اعضاء نفسه الظاهرة والباطنة ظهر له من عجائب الاتقان ما يطول حصره فهذا اصل تدرك معرفته بالحس والمشاهدة فلا يسع جمده * فان قيل فبم عرفتم الاصل الاخر وهو ان كل فعل مرتب محكم ففاعله قادر * قلنا هذا مدركه ضرورة العقل فالمقل يصدق به بغير دليل ولا يقدر العاقل على جحده ولكننا مع هذا نجرد دليلاً بقطع دابر الجحود والعناد * فنقول نعني بكونه قادراً ان الفعل الصادر منه لا يخلو اما ان يصدر عنه لذاته او لزائد عليه و باطل ان يقال صدر عنه لذاته اذ لو كان كذلك لكان قديماً مع الذات فدل انه صدر لزائد على ذاته والصفة الزائدة التي بها تنبأ للفعل الموجود نسميها قدرة اذ القدرة في وضع اللسان عبارة عن الصفة التي يتبأ الفعل للفاعل وبها يقع الفعل * فان قيل ينقلب عليكم هذا في القدرة فانها قديمة والفعل ليس بتقديم

فلناسياً في جوابه في احكام الارادة فيما يقع الفعل به وهذا الوصف بما دل عليه التقسيم القاطع الذي ذكرناه ولستنا نعني بالقدرة الا هذه الصفة وقد اثبتناها فلنذكر احكامها ومن حكمها انها منملقة بجميع المقدورات واعني بالمقدورات الممكنات كلها التي لا نهاية لها ولا يخفى ان الممكنات لا نهاية لها فلا نهاية اذا بالمقدورات ونعني بقولنا لا نهاية للممكنات ان خلق الحوادث بعد الحوادث لا ينتهي الى حد يستحيل في العقل حدوث حادث بعده فالامكان مستمر ابداً والقدرة واسعة لجميع ذلك وبرهان هذه الدعوى وهي عموم تعلق القدرة انه قد ظهر ان صانع كل العالم واحد فاما ان يكون له بازاء كل مقدور قدرة والمقدورات لا نهاية لها فتثبت قدرة متعددة لا نهاية لها وهو محال كما سبق في ابطال دوزات لا نهاية لها واما ان تكون القدرة واحدة فيكون تعلقها مع اتحادها بما يتعلق به من الجواهر والاعراض مع اختلافها الامر تشترك فيه ولا يشترك في امر سوى الامكان فيلزم منه ان كل ممكن فهو مقدور لا محالة وواقع بالقدرة

و بالجملة اذا صدرت منه الجواهر والاعراض استحتم ان لا يصدر منه امثالها فان القدرة على الشيء قدرة على مثله اذ لم يتمتع التعدد في المقدور لنسبته الى الحركات كلها والالوان كلها على ونبرة واحدة فتصلح لخلق حركة بعد حركة على الدوام وكذا لون بعد لون وجوهر بعد جوهر وهكذا وهو الذي عنيناه بقولنا ان قدرته تعالى متعلقة بكل

ممكن فان الامكان لا ينحصر في عدد ومناسبة ذات القدرة لا تختص بعدد دون عدد ولا يمكن أن يشار الى حركة فيقال انها خارجة عن امكان تعلق القدرة بها مع انها تعلقت بمثلها اذ بالضرورة تعلم ان ما وجب للشيء وجب لمثله و يتشعب عن هذا ثلاثة فروع الاول ان قال قائل هل تقولون ان خلاف المعلوم مقدور

قلنا هذا مما اختلف فيه ولا يتصور الخلاف فيه اذا حقق وازيل تعقيد الالفاظ وبيانه انه قد ثبت ان كل ممكن مقدور وان المحال ليس بمقدور فانظر ان خلاف المعلوم محال او ممكن ولا تعرف ذلك الا اذا عرفت معنى المحال والممكن وحصلت حقيقتها والا فان تساهلت في النظر بما صدق على خلاف المعلوم انه محال وانه ممكن وانه ليس بمحال فاذا صدق انه محال وانه ليس بمحال والقيضان لا يصدقان معا

فاعلم ان تحت اللفظ اجمالاً وانما ينكشف لك ذلك بما اقوله وهو ان العالم مثلاً يصدق عليه انه واجب وانه محال وانه ممكن اما كونه واجباً فمن حيث انه اذا فرضت ارادة القديم موجودة وجوداً واجباً كان المراد ايضاً واجباً بالضرورة لا جائزاً اذ يستحيل عدم المراد مع تحقق الارادة القديمة واما كونه محالاً فهو انه لو قدر عدم تعلق الارادة بايجاده فيكون لا محالة حدوثه محالاً اذ يؤدي الى حدوث حادث بلا سبب وقد عرف انه محال

واما كونه ممكناً فهو ان تنظر الى ذاته فقط ولا تعتبر معه لا وجود الارادة ولا عدمها فيكون له وصف الامكان فاذا الاعتبار ثلاثه

الاول ان يشترط فيه وجود الارادة وتعلقها فهو بهذا الاعتبار واجب

الثاني ان يعتبر فقد الارادة فهو بهذا الاعتبار محال

الثالث ان تقطع الالتفات عن الارادة والسبب فلا تعتبر وجوده ولا عدمه ونجود النظر الى ذات العالم فيبقى له بهذا الاعتبار الامر الثالث وهو الامكان ونعني به انه ممكن لذاته اي اذا لم نشترط غير ذاته كان ممكناً فظهر منه انه يجوز ان يكون الشيء الواحد ممكناً محالاً ولكن ممكناً باعتبار ذاته محالاً باعتبار غيره ولا يجوز ان يكون ممكناً لذاته محالاً لذاته فعما متناقضان فنرجع الى خلاف المعلوم * فنقول اذا سبق في علم الله تعالى امانته زيد صبيحة يوم السبت مثلاً فنقول خلق الحياة لزيد صبيحة يوم السبت ممكن ام ليس بممكن فالحق فيه انه ممكن ومحال اي هو ممكن باعتبار ذاته ابن قطع الالتفات الى غيره ومحال لغيره لا لذاته وذلك اذا اعتبر معه الالتفات الى تعلق

ذاتها وهو ذات العلم اذ يتقلب جهلا ومحال ان يتقلب جهلا فبان انه ممكن لذاته محال
للزوم استحالة في غيره فاذا قلنا حياة زيد في هذا الوقت مقدورة لم نردبه الا ان الحياة
من حيث انها حياة ليس بمحال كالجمع بين السواد والبياض وقدرة الله تعالى من حيث
انها قدرة لا تنبو عن التعلق بخلق الحياة ولا تنقاصر عنه لفتور ولا ضعف ولا سبب
في ذات القدرة وهذان امران يستحيل انكارهما اعني نفى القصور عن ذات القدرة
وثبوت الامكان لذات الحياة من حيث انها حياة فقط من غير التفات الى غيرها والمخصص
اذا قال غير مقدور على معنى ان وجوده يؤدي الى استحالة فهو صادق في هذا المعنى
فانا لسنا نكره ويبقى النظر في اللفظ هل هو صواب من حيث اللغة اطلاق هذا الاسم
عليه او سلبه ولا يخفى ان الصواب اطلاق اللفظ فان الناس يقولون فلان قادر على
الحركة والسكون ان شاء تحرك وان شاء سكن ويقولون ان له في كل وقت قدرة
على الضدين ويعلمون ان الجاري في علم الله تعالى وقوع احدهما فالاطلاقات شاهدة
لما ذكرناه وحظ المعنى فيه ضروري لا سبيل الى جرده

الفرع الثاني ان قال قائل اذا ادعيت عموم القدرة في تعلقها بالممكنات فما قولكم في
مقدورات الحيوان وسائر الاحياء من المخلوقات اهي مقدورة لله تعالى ام لا فان قلتم ليست
مقدورة فقد نقضتم قولكم ان تعلق القدرة عام وان قلتم انها مقدورة له لزمكم اثبات
مقدور بين قادرين وهو محال وانكار كون الانسان وسائر الحيوان قادرا فهو
مناكرة للضرورة وبمحاددة لمطالبات الشريعة اذ تستحيل المطالبة بما لا قدرة عليه
ويستحيل ان يقول الله لعبده ينبغي ان تتعاطى ما هو مقدور لي وانا مستأثر بالقدرة
عليه ولا قدرة لك عليه

فنقول في الانفصال قد تحزب الناس في هذا احزابا فذهبت المجبرة الى انكار قدرة
العبد فلزمها انكار ضرورة التفرقة بين حركة الرعدة والحركة الاختيارية ولزمها ايضا استحالة
تكاليف الشرع وذهبت المعتزلة الى انكار تعلق قدرة الله تعالى بافعال العباد من
الحيوانات والملائكة والجن والانس والشياطين وزعمت ان جميع ما يصدر منها من خلق العباد
واختراعهم لا قدرة لله تعالى عليها بنفي ولا ايجاد فلزمها شاعتان عظيمتان

احداهما انكار ما طبق عليه السلف رضي الله عنهم من انه لا خالق الا الله ولا مخترع سواه
والثانية نسبة الاختراع والخلق الى قدرة من لا يعلم ما خلقه من الحركات فان الحركات

التي تصدر من الانسان وسائر الحيوان لو سئل عن عددها وتفصيلها ومقاديرها لم يكن عنده خبر منها بل الصبي كما ينفصل من المهد يدب الى الثدي باختياره ويمتص والمرء كما ولدت تدب الى ثدي امها وهي مغمضة عينها والعنكبوت تنسج من البيوت اشكالاً غريبة يتخبر المهندس في استدارتها وتوازي اضلاعها وتناسب ترتيبها وبالضرورة تعلم انفسا كما عن العالم بما تعجز المهندسون عن معرفته والنحل تشكل بيوتها على شكل التسديس فلا يكون فيها مربع ولا مدور ولا مسيع ولا شكل اخر وذلك لتمييز شكل المسدس بخاصية دلت عليها البراهين الهندسية لا توجد في غيرها وهو مبني على اصول احدها ان احوى الاشكال واوسعها الشكل المستدير المنك عن الزوايا الخارجة عن الاستقامة

والثاني ان الاشكال المستديرة اذا وضعت متراصة بقيت بينها فرج معطلة لاحالة
والثالث ان اقرب الاشكال القليلة الاضلاع الى المستديرة في الاحتواء هو

شكل المسدس

والرابع ان كل الاشكال القرية من المستديرة كالمسيع والتمن والخمسة اذا وضعت جملة متراصة متجاورة بقيت بينها فرج معطلة ولم تكن متلاصقة * واما المربعة فانها متلاصقة ولكنها بعيدة عن احتواء الدوائر لتباعد زواياها عن اوساطها ولما كان النحل محتاجاً الى شكل قريب من الدوائر ليكون حاوياً لشخصه فانه قريب من الاستدارة وكان محتاجاً لضيق مكانه وكثرة عدده الى ان لا يضيع موضعاً بفرج تغلغل بين البيوت ولا تتسع لاشخاصها ولم يكن في الاشكال مع خروجها عن النهاية شكل يقرب من الاستدارة وله هذه الخاصية وهو التراسن والغلو عن بقاء الفرج بين اعدادها الا المسدس فسخرها الله تعالى لاختيار الشكل المسدس في صناعة بيتها فليت شعري اعرف النحل هذه الدقائق التي يقصر عن دركها اكثر عقلاء الانس ام سخره لئيل ما هو مضطر اليه الخالق المنفرد بالجبروت وهو في الوسط يجري فتقدير الله تعالى يجري عليه وفيه وهو لا يدريه ولا قدرة له على الامتناع منه وان في صناعات الحيوانات من هذا الجنس عجائب لو اوردت منها طرقاً لامتلات الصدور من عظمة الله تعالى وجلاله فتصا للزائفين عن سبيل الله المغترين بقدرتهم القاصرة ومكنتهم الضعيفة الظانين انهم مساهمون الله تعالى في الخلق والاختراع وابداع مثل هذه العجائب والايات هيئات هيئات ذلت المخلوقات وتفرّد بالملك والمليكوت جبار الارضي والسموات فهذه انواع الشناعات اللازمة على مذهب المعتزلة فانظر الان الى اهل السنة كيف وثقوا للسداد ورشحوا للاقتصاد في الاعتقاد فقالوا

القول بالجبر محال باطل والقول بالاختراع انقضاء هائل وانما الحق اثبات القدرتين على فعل واحد والقول بمقدور منسوب الى قادرين فلا يبقى الا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد وهذا انما يبعد اذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد فان اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما لتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال كما سنبينه

فان قيل فما الذي حملكم على اثبات مقدورين قادرين

قلنا البرهان القاطع على ان الحركة الاختيارية مفارقة للعدة وان فرضت الرعدة مرادة للمرتعد ومطلوبة له ايضاً ولا مفارقة الا بالقدرة ثم البرهان القاطع على ان كل ممكن يتعلق به قدرة الله تعالى وكل حادث ممكن وفعل العبد حادث فهو اذاً ممكن فان لم يتعلق به قدرة الله تعالى فهو محال فانا نقول الحركة الاختيارية من حيث انها حركة حادثة ممكنة مماثلة لحركة الرعدة فيستحيل ان يتعلق قدرة الله تعالى باحدها ونقص عن الاخرى وهي مثلها بل يلزم عليه محال آخر وهو ان الله تعالى لو اراد تسكين يد العبد اذا اراد العبد تحريكها فلا يخلو * اما ان توجد الحركة والسكون جميعاً او كلاهما لا يوجد فيؤدي الى اجتماع الحركة والسكون او الى اخلو عنهما واخلو عنهما مع التناقض بوجب بطلان القدرتين اذ القدرة ما يحصل بها المقدور عند تحقق الارادة وقبول المحل فان ظن الخضم ان مقدور الله تعالى يتخرج لان قدرته اقوى فهو محال لان تعلق القدرة بحركة واحدة لا تنفل تعلق القدرة الاخرى بها اذ كانت فائدة القدرتين الاختراع وانما قوته باقتداره على غيره واقتداره على غيره غير مرجح في الحركة التي فيها الكلام اذ حظ الحركة من كل واحدة من القدرتين ان تصير مخترعة بها والاختراع يتساوى فليس فيه اشد ولا اضعف حتى يكون فيه ترجيح فاذاً الدليل القاطع على اثبات القدرتين ساقنا الى اثبات مقدورين قادرين

فان قيل الدليل لا يسوق الى محال لا يفهم وما ذكرتموه غير مفهوم

قلنا علينا تفهيمه وهو انا نقول اختراع الله سبحانه للحركة في يد العبد معقول دون ان تكون الحركة مقدورة للعبد فخلق الحركة وخلق معها قدرة عليها كان هو المستبد بالاختراع للقدرة والمقدور جميعاً فخرج منه انه منفرد بالاختراع وان الحركة موجودة وان المترك عليها قادر وبسبب كونه قادراً فارق حاله حال المرتعد فاندفعت الاشكالات كلها وحاصله ان القادر الواسع القدرة هو قادر على الاختراع للقدرة والمقدور معاً وبما كان اسم الخالق والمخترع مطلقاً على من اوجد الشيء بقدرته وكانت القدرة والمقدور

جميعاً بقدرة الله تعالى سمي خالقاً ومختزراً ولم يكن المقدور مختزراً بقدرة العبدوان كان معه فلم يُسمَ خالقاً ولا مختزراً ووجب ان يطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر مخالف فطلب له اسم الكسب تيمناً بكتاب الله تعالى فانه وجد اطلاق ذلك على افعال العباد في القرآن واما اسم الفعل فتزود في اطلاقه ولا مشاحة في الاسامي بعد فهم المعاني فان قيل الشأن في فهم المعنى وما ذكرتموه غير مفهوم * فان القدرة المخلوقة الحادثة ان لم يكن لها تعلق بالمقدور لم تفهم اذ قدرة لا مقدور لما محال كعلم لا معلوم له وان تعلق به فلا يعقل تعلق القدرة بالمقدور الا من حيث التأثير والايحاء وحصول المقدور به فالنسبة بين المقدور والقدرة نسبة المسبب الى السبب وهو كونه به فاذا لم يكن به لم تكن علاقة فلم تكن قدرة اذ كل ما لا تعلق له فليس بقدرة اذ القدرة من الصفات المتعلقة فلنا هي متعلقة وقولكم ان التعلق مقصور على الوقوع به يبطل بتعلق الارادة والعلم * وان قلتم ان تعلق القدرة مقصور على الوقوع بها فقط فهو ايضا باطل فان القدرة عندكم تبقى اذا فرضت قبل الفعل فهل هي متعلقة ام لا * فان قلتم لا فهو محال وان قلتم نعم فليس المعنى بها وقوع المقدور بها اذ المقدور بعد لم يقع فلا بد من اثبات نوع آخر من التعلق سوى الموقع بها اذ التعلق عند الحدوث يعبر عنه بالوقوع به والتعلق قبل ذلك مخالف له فهو نوع آخر من التعلق فقولكم ان تعلق القدرة به نمط واحد خطأ وكذلك القادرية القديمة عندهم فانها متعلقة بالعلم في الازل وقبل خلق العالم فقولنا انها متعلقة صادق وقولنا ان العالم واقع بها كاذب لانه لم يقع بعد فلو كانا عبارتين عن معنى واحد لصدق احدهما حيث يصدق الآخر

فان قيل معنى تعلق القدرة قبل وقوع المقدور ان المقدور اذا وقع بها فلنا فليس هذا تعلقاً في الحال بل هو انتظار تعلق فينبغي ان يقال القدرة موجودة وهي صفة لا تعلق لها ولكن ينتظر لما تعلق اذا وقع وقع المقدور بها وكذا القادرية ويلزم عليه محال وهو ان الصفة التي لم تكن من المتعلقات صارت من المتعلقات وهو محال فان قيل معناه انها متبهاة لوقوع المقدور بها

فلنا ولا معنى للتهي الا انتظار الوقوع بها وذلك لا يوجب تعلقاً في الحال فكما عقل عندكم قدرة موجودة متعلقة بالمقدور والمقدور غير واقع بها عقل عندنا ايضا قدرة كذلك والمقدور غير واقع بها ولكنه واقع بقدرة الله تعالى فلم يخالف مذهبا ههنا مذهبكم الا في قولنا انها وقعت بقدرة الله تعالى فاذا لم يكن من ضرورة وجود القدرة ولا تعلقها بالمقدور

وجود المقدور بها فمن أين يستدعى عدم وقوعها بقدرة الله تعالى ووجوده بقدرة الله تعالى
لافضل له على عدمه من حيث انقطاع النسبة عن القدرة الحادثة اذ النسبة اذا لم تمتنع بعدم
المقدور فكيف تمتنع بوجود المقدور وكيف ما فرض المقدور موجوداً او معدوماً فلا بد من
قدرة متعلقة لا مقدور لها في الحال

فان قيل فقدرة لا يقع بها مقدور والعجز بمثابة واحدة
قلنا ان عنيتم به ان الحالة التي يدركها الانسان عند وجودها مثل ما يدركها عند
العجز في الرعدة فهو منكرة للضرورة وان عنيتم انها بمثابة العجز في ان المقدور لم يقع بها
فهو صدق ولكن تسميته عجزاً خطأ وان كان من حيث القصور اذا نسبت الى قدرة الله
تعالى ظن انه مثل العجز وهذا كما انه لو قيل القدرة قبل الفعل على اصلهم مساوية للعجز
من حيث ان المقدور غير واقع بها لكان اللفظ منكراً من حيث انها حالة مدركة يفارق
ادراكها في النفس ادراك العجز فكذلك هذا ولا فرق وعلى الجملة فلا بد من اثبات قدرتين
متفاوتتين احدهما اعلى والاخرى بالعجز اشبه مهما اضيفت الى الاعلى وانت بالخيال
بين ان تثبت للعبد قدرة تورم نسبة العجز للعبد من وجه وبين ان تثبت لله سبحانه ذلك تعالى
الله عما يقول الزائفون ولا تستريب ان كنت منصفاً في ان نسبة القصور والعجز بالخلقوات
اولى بل لا يقال اولى لا سبحانه ذلك في حق الله تعالى فهذا غاية ما يحتمله هذا المختصر
من هذه المسئلة

الفرع الثالث فان قال قائل كيف تدعون عموم تعلق القدرة بمحتملة الحوادث واكثر
ما في العالم من الحركات وغيرها متولدات بتولد بعضها من بعض بالضرورة فان حركة
اليدين مثلاً بالضرورة تولد حركة الخاتم وحركة اليد في الماء تولد حركة الماء وهو مشاهد
والعقل ايضاً يدل عليه اذ لو كانت حركة الماء والخاتم يخلق الله تعالى لجاز ان يخلق
حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء وهو محال وكذا في المتولدات مع انشعابها
فنقول ما لا يفهم لا يمكن التصرف فيه بالرد والقبول فان كون المذهب مردوداً او
مقبولاً بعد كونه معقولاً والمعلوم عندنا من عبارة التولد ان يخرج جسم من جوف جسم
كما يخرج الجنين من بطن الام والنبات من بطن الارض وهذا محال في الاعراض
اذ ليس لحركة اليد جوف حتى تخرج منه حركة الخاتم ولا هو شيء حار لاشياء
حتى يرشح منه بعض ما فيه فحركة الخاتم اذا لم تكن كامنة في ذات حركة اليد فما
معنى تولدها منها فلا بد من تفهمه واذا لم يكن هذا مفهوماً فنقولكم انه مشاهد حماقة اذ

كونها حادثة معها مشاهدا لا غير * فاما كونها متولدة منها فغير مشاهد وقولكم انه لو كان
بخلق الله تعالى لقدر على ان يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء فهذا هوس
بضاهي قول القائل لو لم يكن العلم متولداً من الارادة لقدر على ان يخلق الارادة دون العلم
او العلم دون الحياة ولكن نقول المحال غير مقدور ووجود المشروط دون الشرط
غير معقول والارادة شرطها العلم والعلم شرطه الحياة وكذلك شرط شغل الجوهر الحيز
فراغ ذلك الحيز فاذا حرك الله تعالى اليد فلا بد ان يشغل بها حيزاً في جوار الحيز الذي
كانت فيه فما لم يفرغه كيف يشغله به ففراغه شرط اشتغاله باليد اذ لو تحرك ولم يفرغ
الحيز من الماء بعدم الماء او حركته لاجتماع جسمين في حيز واحد وهو محال فكان خلو
احدهما شرطاً للآخر فتلازما فظن ان احدهما متولد من الآخر وهو خطأ فاما اللزومات
التي ليست شرطاً فمعدنا يجوز ان تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها بل لزومه يحكم طرد
المادة كاحتراق القطن عند مجاورة النار وحصول البرودة في اليد عند مماسة الثلج فان
كل ذلك مستمر بجريان سنة الله تعالى والا فالقدرة من حيث ذاتها غير قاصرة عن خلق
البرودة في الثلج والمماس في اليد مع خلق الحرارة في اليد بدلاً عن البرودة فاذا ما
يراه الخضم متولداً قسمين

احدهما شرط فلا يتصور فيه الا الاقتران * والثاني ليس بشرط فيتصور فيه غير
الاقتران اذ خربت العادات

فان قال قائل لم تدلوا على بطلان التولد ولكن انكرتم فهمه وهو مفهوم فانا لا نريد به
ترشح الحركة من الحركة بخروجها من جوفها ولا تولد برودة من برودة الثلج بخروج
البرودة من الثلج وانتقالها او بخروجها من ذات البرودة بل نعني به وجود موجود عقيب
موجود وكونه موجوداً وحادثاً به فالحدث نسميه متولداً والذي به الحدث نسميه
مولداً وهذه التسمية مفهومة فما الذي يدل على بطلانه

قلنا اذا افترم بذلك دل على بطلانه ما دل على بطلان كون القدرة الحادثة
موجودة فانا اذا احلنا ان نقول حصل مقدور بقدرة حادثة فكيف لا ينجيل الحصول
بما ليس بقدرة واستحالته راجعة الى عموم تعلق القدرة وان خروجه عن القدرة مبطل
لعموم تعلقها وهو محال ثم هو موجب للجز والتامع كما سبق

نعم وعلى المنزلة القائلين بالتولد مناقضات في تفصيل التولد لا تحصى كقولهم ان
النظر يولد العلم وتذكره لا يولده الي غير ذلك مما لا تطول بذكره فلا معنى للاطناب

فيا هو مستغنى عنه وقد عرفت من جملة هذا ان الحادثات كلها جواهرها واعراضها الحادثة منها في ذات الاحياء والجمادات واقعة بقدرته الله تعالى وهو المستبد باختراعها وليس تقع بعض المخلوقات ببعض بل الكل يقع بالقدرة وذلك ما اردنا ان نبين من اثبات صفة القدرة لله تعالى وعموم حكمها وما اتصل بها من الفروع واللوازم

الصفة الثانية العلم ندعى ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات الموجودات والمعدومات فان الموجودات منقسمة الى قديم وحادث والقديم ذاته وصفاته ومن علم غيره فهو بذاته وصفاته اعلم فيجب ضرورة ان يكون بذاته عالماً وصفاته ان ثبت انه عالم بغيره ومعلوم انه عالم بغيره لان ما ينطلق عليه اسم الغير فهو صنعه المثقف وفعله المحكم المرتب وذلك يدل على قدرته على ما سبق فان من رأى خطوطاً منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ثم استراب في كونه عالماً بصنعة الكتابة كان سفيهاً في استرابه فاذا قد ثبت انه عالم بذاته وبغيره

فان قيل فهل لمعلوماته نهاية * قلنا لا فان الموجودات في الحال وان كانت متناهية فالممكنات في الاستقبال غير متناهية ونعلم ان الممكنات التي ليست بموجودة انه سيوجد لها ام لا يوجد لها فيعلم اذا ما لا نهاية له بل لو اردنا ان نكثر على شيء واحد وجوهاً من النسب والتقديرات لخرج عن النهاية والله تعالى عالم بجميعها

فانا نقول مثلاً ضعف الاثنين اربعة وضعف الاربعة ثمانية وضعف الثمانية ستة عشر وهكذا تضعف ضعف الاثنين وضعف ضعف الضعف ولا يتناهى ولا الانسان لا يعلم من مراتبها الا ما يقدره بذهنه وسينقطع عمره ويبقى من التضعيفات ما لا يتناهى فاذا معرفة اضعاف اضعاف الاثنين وهو عدد واحد يخرج عن الحصر وكذلك كل عدد فكيف غير ذلك من النسب والتقديرات وهذا العلم مع تعلقه بمعلومات لا نهاية لها واحد كما سيأتي بيانه من بعد مع سائر الصفات

الصفة الثالثة الحياة ندعى انه تعالى حي وهو معلوم بالضرورة ولم ينكره احد ممن اعترف بكونه تعالى عالماً قادراً فان كون العالم القادر حياً ضروري اذ لا يعني بالحي الا ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وبغيره والعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات كيف لا يكون حياً وهذا واضح والنظر في صفة الحياة لا يطول

الصفة الرابعة الارادة ندعى ان الله تعالى يريد لانعاله وبرهانه ان الفعل الصادر منه متضمن بضروب من الجواز لا يتميز بعضها من البعض الا بمرجح ولا تكفي ذاته للترجيح

لان نسبة الذات الى الضدين واحدة فما الذي خصص احد الضدين بالوقوع في حال دون حال وكذلك القدرة لا تكفي فيه اذ نسبة القدرة الى الضدين واحدة وكذلك العلم لا يكفي خلافاً للكسبي حيث اكتفى بالعلم عن الارادة لان العلم ينبع المعلوم ويتعلق به على ماهو عليه ولا يؤثر فيه ولا يغيره

فان كان الشيء ممكناً في نفسه مساوياً للممكن الآخر الذي في مقابلة فالعلم يتعلق به على ما هو عليه ولا يجعل احد الممكنين مرجحاً على الآخر بل نعقل الممكنين ونعقل تساويهما والله سبحانه وتعالى يعلم ان وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه كان ممكناً وان وجوده بعد ذلك وقبل ذلك كان مساوياً له في الامكان لان هذه الامكانات متساوية فحق العلم ان يتعلق بها كما هو عليه فان افتضت صفة الارادة وقوعه في وقت معين يتعلق العلم بتعيين وجوده في ذلك الوقت لعلته تتعلق الادارة به فتكون الارادة لتعيين علة ويكون العلم متعلقاً به تابعاً له غير مؤثر فيه ولو جاز ان يكتفى بالعلم عن الارادة لاكتفى به عن القدرة بل كان ذلك يكفي في وجود افعالنا حتى لا نحتاج الى الارادة اذ يترجع احد الجانبين يتعلق علم الله تعالى به وكل ذلك محال

فان قيل وهذا يتقلب عليكم في نفس الارادة فان القدرة كما لا تناسب احد الضدين فالارادة القديمة ايضا لا نتمين لاحد الضدين فاخصاصها باحد الضدين ينبغي ان يكون بمخصص ويتسلسل ذلك الى غير نهاية اذ يقال الذات لا تكفي للحدوث اذ لو حدث من الذات امكان مع الذات غير متأخر فلا بد من القدرة والقدرة لا تكفي اذ لو كان للقدرة لما اخص بهذا الوقت وما قبله وما بعده في النسبة الى جواز تتعلق القدرة بها على وتيرة فما الذي خصص هذا الوقت فيحتاج الى الارادة

فيقال والارادة لا تكفي فان الارادة القديمة عامة تتعلق كالقدرة فنسبتها الى الاوقات واحدة ونسبتها الى الضدين واحدة فان وقع الحركة مثلاً بدلاً عن السكون لان الارادة تعلقت بالحركة لا بالسكون

فيقال وهل كان يمكن ان يتعلق بالسكون

فان قيل لا فهو محال وان قيل نعم فما متساويان اعني الحركة والسكون في مناسبة الارادة القديمة فما الذي اوجب تخصيص الارادة القديمة بالحركة دون السكون فيحتاج الى مخصص ثم يلزم السؤال في مخصص المخصص ويتسلسل الى غير نهاية فلنا هذا سؤال غير معقول حيث يقول الفرق ولم يوفق للعق الا اهل السنة

فالناس فيه اربع فرق

قائل يقول ان العالم وجد لذات الله سبحانه وتعالى وانه ليس للذات صفة زائدة البتة ولما كانت الذات قديمة كان العالم قديماً وكانت نسبة العالم اليه كنسبة المعلول الى العلة ونسبة النور الى الشمس والظل الى الشخص وهو لاء هم الفلاسفة

وقائل يقول ان العالم حادث ولكن حدث في الوقت الذي حدث فيه لا قبله ولا بعده لارادة حادثة حدثت له لا في محل فافتضت حدوث العالم وهو لاء هم المعتزلة

وقائل يقول حدث بارادة حادثة حدثت في ذاته وهو لاء هم القائلون بكونه محلاً للحوادث وقائل يقول حدث العالم في الوقت الذي تعلقت الارادة القديمة بحدوثه في ذلك الوقت من غير حدوث ارادة ومن غير تغير صفة القديم فانظر الى الفرق وانسب مقام كل واحد الى الآخر فانه لا ينفك فربى عن اشكال لا يمكن حله الا اشكال اهل السنة فانه سريع الانحلال

اما الفلاسفة فقد قالوا بقديم العالم وهو محال لان الفعل يستحيل ان يكون قديماً اذ معنى كونه فعلاً انه لم يكن ثم كان فان كان موجوداً مع الله ابداً فكيف يكون فعلاً بل يلزم من ذلك دورات لا نهاية لها على ما سبق وهو محال من وجوه ثم انهم مع اتقاع هذا الاشكال لم يتخلصوا من اصل السؤال وهو ان الارادة لم تعلق بالحدوث في وقت مخصوص لا قبله ولا بعده مع تساوي نسب الاوقات الى الارادة فانهم ان تخلصوا عن خصوص الوقت لم يتخلصوا عن خصوص الصفات اذ العالم مخصوص بمقدار مخصوص ووضع مخصوص وكانت تقابضها ممكنة في العقل والذات القديمة لا تناسب بعض الممكنات دون بعض ومن اعظم ما يلزمهم فيه ولا عذر لهم عنه امران اوردهما في كتاب تهافت الفلاسفة ولا محيص لهم عنها البتة

احدهما ان حركات الافلاك بعضها مشرقية اي من المشرق الى المغرب وبعضها مغربية اي من مغرب الشمس الى المشرق وكان عكس ذلك في الامكان مساوياً له اذ الجهات في الحركات متساوية فكيف لزم من الذات القديمة او من دورات الافلاك وهي قديمة عندهم ان لتعين جهة عن جهة تقابلها وتساوياها من كل وجه وهذا لاجواب عنه الثاني ان الفلك الاقصى الذي هو الفلك التاسع عندهم المحرك لجميع السماوات بطريق القهر في اليوم والليله مرة واحدة يتحرك على قطبين شمالي وجنوبي والقطب عبارة

عن النقطتين المتقابلتين على الكرة الثابتتين عند حركة الكرة على نفسها والمنطقة عبارة عن دائرة عظيمة على وسط الكرة بعدها من النقطتين واحد

فدقول جرم الفلك الاقصى متشابه وما من نقطة الا ويتصور ان تكون قطباً فما الذي اوجب تعيين نقطتين من بين سائر النقط التي لا نهاية لها عندهم فلا بد من وصف زائد على الذات من شأنه تخصيص الشيء عن مثله وليس ذلك الا الارادة وقد استوفينا تحقيق الالتزامين في كتاب التفاهت * واما المعترلة فقد افتحوا امرين شنيعين باطلين

احدهما كون البارئ تعالى مريداً بارادة حادثة لا في محل واذا لم تكن الارادة قائمة به فقول القائل انه مريدها هجر من الكلام كقوله انه مريد بارادة قائمة بغيره والثاني ان الارادة لم تحدث في هذا الوقت على الخصوص فان كانت بارادة اخرى فالسؤال في الارادة الاخرى لازم ويتسلسل الى غير نهاية وان كان لا بارادة فليحدث العالم في هذا الوقت على الخصوص لا بارادة فان افتقار الحادث الى الارادة لجوازه لا لكونه جسماً او امماً او ارادة او علماً والحادثات في هذا متساوية ثم لم يتخلصوا من الاشكال اذ يقال لهم لم تحدث الارادة في هذا الوقت على الخصوص ولم تحدث ارادة الحركة دون ارادة السكون فان عندهم يحدث لكل حادث ارادة حادثة متعلقة بذلك الحادث فلم تحدث ارادة لتعلق بضده

واما الذين ذهبوا الى حدوث الارادة في ذاته تعالى لا متعلقة بذلك الحادث فقد دفعوا احد الاشكالين وهو كونه مريداً بارادة في غير ذاته ولكن زادوا اشكالا آخر وهو كونه محلاً للحوادث وذلك يوجب حدوثه ثم قد بقيت عليهم بقية الاشكال ولم يتخلصوا من السؤال

واما اهل الحق فانهم قالوا ان الحادثات تحدث بارادة قديمة تعلق بها فيزنها عن اضدادها الماثلة لها وقول القائل انه لم تعلق بها واضدادها مثلاً في الامكان هذا سؤال خطاء فان الارادة ليست الا عبارة عن صفة شأنها تمييز الشيء على مثله

فقول القائل لم يميزت الارادة الشيء عن مثله كقول القائل لم اوجب العلم انكشاف المعلوم فيقال لا معنى للعلم الا ما اوجب انكشاف المعلوم فقول القائل لم اوجب الانكشاف كقوله لم كان العلم علماً ولم كان الممكن ممكناً والواجب واجباً وهذا محال لان العلم علم لذاته وكذا الممكن والواجب وسائر الذات فكذلك الارادة وحقيقتها تمييز الشيء عن مثله فقول القائل لم يميزت الشيء عن مثله كقوله لم كانت الارادة ارادة والقدرة قدرة وهو

محال وكل فريق مضطر الى اثبات صفة شائها تميز الشيء عن مثله وليس ذلك الا الارادة فكان اقوم الفرق قليلاً واهدام سبيلاً من اثبت هذه الصفة ولم يجعلها حادثة بل قال هي قديمة متعلقة بالاحداث في وقت مخصوص فكان الحدوث في ذلك الوقت لذلك وهذا مما لا بد تنفي عنه فريق من الفرق وبه ينقطع التسلسل في لزوم هذا السؤال والآن فكما تمهد القول في اصل الارادة

فالعالم انها متعلقة بجميع الحادثات عندنا من حيث انه ظهر ان كل حادث فمخزوع بقدرته وكل مخترع بالقدرة محتاج الى ارادة تصرف القدرة الى المقدور وتخصها به فكل مقدور مراد وكل حادث مقدور فكل حادث مراد والشر والكفر والمصيبة حوادث فهي اذا لا محالة مرادة فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فهذا مذهب السلف الصالحين ومعتقد اهل السنة اجمعين وقد قامت عليه البراهين

واما المعتزلة فانهم يقولون ان المعاصي كلها والشرور حادثة بغير ارادته بل هو كاره لها ومعلوم ان اكثر ما يجري في العالم المعاصي فاذا ما بكرهه اكثر بما يريد به فهو الى العجز والقصور اقرب بزعمهم تعالى رب العالمين عن قول الظالمين فان قيل فكيف يامر بما لا يريد وكيف يريد شيئاً ويتنهي عنه وكيف يريد الفجور والمعاصي والظلم والقيح ويريد القبيح سفيه

قلنا اذا كشفنا عن حقيقة الامر وبينا انه مبين للارادة وكشفنا عن القبيح والحسن وبينا ان ذلك يرجع الى موافقة الاعراض وتخالفتها وهو سبحانه منزّه عن الاعراض فاندفعت هذه الاشكالات وسياتي ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى

(الصفة الخامسة والسادسة في السمع والبصر) ندعى ان صانع العالم سميع بصير ويدل عليه الشرع والعقل اما الشرع فيدل عليه آيات من القرآن كثيرة كقوله (وهو السميع البصير) وكقول ابراهيم عليه السلام (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً) ونعلم ان الدليل غير مقبل عليه في معبوده وانه كان يعبد سميماً بصيراً ولا يشاركه في الالزام

فان قيل انما اريد به العلم قلنا انما تصرف الفاظ الشارع عن موضوعاتها المفهومة السابقة الى الافهام اذ كان يستحيل تقديرها على الموضوع ولا استحالة في كونه سميماً بصيراً بل يجب ان يكون كذلك فلا معنى للتحكم بانكار ما فهمه اهل الاجماع من القرآن

فان قيل وجه استحالة انه ان كان سمعه وبصره حادثين كان محلاً للحوادث وهو محال وان كانا قديمين فكيف يسمع صوتاً معدوماً وكيف يرى العالم في الازل والعالم معدوم والمعدوم لا يرى

قلنا هذا السؤال يصدر من معتزلي او فلسفي اما المعتزلي فدفعه هين فانه سلم انه يعلم الحادثات فنقول يعلم الله الان ان العالم كان موجوداً قبل هذا فكيف علم في الازل انه يكون موجوداً وهو بعد لم يكن موجوداً فان جاز اثبات صفة تكون عند وجود العالم علماً بانه كائن وفعله بانه سيكون وبعده بانه كان وقبله بانه سيكون وهو لا يتغير عبر عنه بالعلم بالعالم والعلمية جاز ذلك في السمع والسمعية والبصر والبصرية وان صدر من فلسفي فهو منكرو لكونه عالماً بالحادثات المعينة الداخلة في الماضي والحال والمستقبل فسيبيلنا ان ننقل الكلام الى العالم ونثبت عليه جواز علم قديم متعلق بالحادثات كما سنذكره ثم اذا ثبت ذلك في العلم قسنا عليه السمع والبصر

واما المسلك العقلي فهو ان نقول معلوم ان الخالق اكل من المخلوق ومعلوم ان البصير اكل من لا يبصر والسميع اكل من لا يسمع فيستحيل ان يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا تثبته للخالق وهذا ان اصلا ان يوجب ان الاقرار بصحة دعوانا ففي ايهما النزاع فان قيل النزاع في قولكم واجب ان يكون الخالق اكل من المخلوق

قلنا هذا مما يجب الاعتراف به شرعاً وعقلاً والامة والعقلاء مجتمعون عليه فلا يصدر هذا السؤال من معتقد ومن اتسع عقله لقبول قادر بقدر على اختراع ما هو اعلى واشرف منه فقد انخلع عن غريزة البشرية ونطق لسانه بما ينبو عن قبوله فلبه ان كان يفهم ما يقوله ولهذا لا نرى عاقلاً يمتقد هذا الاعتقاد

فان قيل النزاع في الاصل الثاني وهو قولكم ان البصير اكل وان السمع والبصر كمال قلنا هذا ايضاً مدرك بيديه العقل فان العلم كمال والسمع والبصر كمال ثان للعلم فاننا بينا انه استكمال للعلم والتحصيل ومن علم شيئاً ولم يره ثم راه استفاد مزيد كشف وكال فكيف يقال ان ذلك حاصل للمخلوق وليس يحصل للخالق او يقال ان ذلك ليس بكامل فان لم يكن كمالاً فهو نقص او لا هو نقص ولا هو كمال وجميع هذه الاقسام محال فظهر ان الحق ما ذكرناه

فان قيل هذا يلزمكم في الادراك الحاصل بالشم والذوق واللمس لان فقد هاتقان ووجودها كمال في الادراك فليس كمال علم من علم الرائحة ككمال علم من ادرك بالشم

وكذلك بالدوق فاين العلم بالطعوم من ادراكها بالدوق
والجواب ان المحققين من اهل الحق صرحوا باثبات انواع الادراكات مع
السمع والبصر والعلم الذي هو كمال في الادراك دون الاسباب التي هي مقترنة بها في
المادة من الماسة والسلافة فان ذلك محال على الله تعالى كما جوزوا ادراك البصر من
غير مقابلة بينه وبين المبصر وفي طرد هذا القياس دفع هذا السؤال ولا مانع منه ولكن
لما لم يرد الشرع الا بلفظ العلم والسمع والبصر فلم يمكن لنا اطلاق غيره
واما ما هو نقصان في الادراك فلا يجوز في حقه تعالى البتة
فان قيل يجوز هذا الى اثبات التلذذ والتألم فالخدر الذي لا يتألم بالضرب ناقص والعينين
الذي لا يتلذذ بالجماع ناقص وكذا فساد الشهوة نقصان فينبغي ان ثبت في حقه شهوة
فلنا هذه الامور تدل على الحدوث وهي في انفسها اذا بحث عنها نقصانات وهي محوجة
الى امور توجب الحدوث فالالم نقصان ثم هو محوج الى سبب هو ضرب والضرب ماسة تجري
بين الاجسام واللذة ترجع الى زوال الالم اذا حققت او ترجع الى درك ما هو محتاج اليه
ومشتاق اليه والشوق والحاجة نقصان فالوقوف على النقصان ناقص ومعنى الشهوة طلب
الشيء الملائم ولا طلب الا عند فقد المطلوب ولا لذة الا عند نيل ما ليس بموجود
وكل ما هو ممكن وجوده لله فهو موجود فليس يفوته شيء حتى يكون يطلبه مشتتاً
وبينيله ملتذاً فلم تصور هذه الامور في حقه تعالى واذا (قيل) ان فقد التألم والاحساس
بالضرب نقصان في حق الخدر وان ادراكه كمال وان سقوط الشهوة من معدته نقصان
وثبوتها كمال اريد به انه كمال بالاضافة الى ضده الذي هو هلاك في حقه فصار كمالاً
بالاضافة الى الهلاك لان النقصان خبر من الهلاك فهو اذا ليس كمالاً في ذاته بخلاف
العلم وهذه الادراكات

الصفة السابعة الكلام ندعي ان صانع العالم متكلم كما اجمع عليه المسلمون
واعلم ان من اراد اثبات الكلام بان العقل يقضي بجواز كون الخلق مرددين تحت
الامر والنهي وكل صفة جائزة في المخلوقات تستند الى صفة واجبة في الخالق فهو في
شطط اذ يقال له * ان اردت جواز كونهم مأمورين من جهة الخلق الذين يتصور
منهم الكلام فسلم وان اردت جوازه على العموم من الخلق والخالق فقد اخذت محل
النزاع مسلماً في نفس الدليل وهو غير مسلم * ومن اراد اثبات الكلام بالاجماع او بقول
الرسول فقد سام نفسه خطة خسف لان الاجماع يستند الى قول الرسول عليه السلام ومن انكر

فان قيل وجه استحالته انه ان كان سمعه وبصره حادثين كان محالاً للعوادث وهو محال وان كانا قديعين فكيف يسمع صوتاً معدوماً وكيف يرى العالم في الازل والعالم معدوم والمعدوم لا يرى

فلنا هذا السؤال بصدر من معتزلي او فلسفي اما المعتزلي فدفعه هين فانه سلم انه يعلم الحادثات فنقول يعلم الله الان ان العالم كان موجوداً قبل هذا فكيف علم في الازل انه يكون موجوداً وهو بعد لم يكن موجوداً فان جاز اثبات صفة تكون عند وجود العالم علماً بانه كائن وفعله بانه سيكون وبعده بانه كان وقيله بانه سيكون وهو لا يتغير عبر عنه بالعلم بالعالم والعلمية جاز ذلك في السمع والسمعية والبصر والبصرية وان صدر من فلسفي فهو منكر لكونه عالماً بالحادثات المعينة الداخلة في الماضي والحال والمستقبل فسيلنا ان ننقل الكلام الى العلم ونثبت عليه جواز علم قديم متعلق بالحادثات كما سندكره ثم اذا ثبت ذلك في العلم فسنسا عليه السمع والبصر

واما المسلك العقلي فهو ان نقول معلوم ان الخالق اكمل من المخلوق ومعلوم ان البصير اكمل من لا يبصر والسميع اكمل من لا يسمع فيستحيل ان يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا تثبتة للخالق وهذا ان اعلان بوجوب ان الاقرار بصحة دعوانا فني ايهما النزاع فان قيل النزاع في قولكم واجب ان يكون الخالق اكمل من المخلوق

فلنا هذا مما يجب الاعتراف به شرعاً وعقلاً والامة والعقلاء مجتمعون عليه فلا يصدر هذا السؤال من معتقد ومن اتسع عقله لقبول قادر يقدر على اختراع ما هو اعلى واشرف منه فقد انزعج عن غريزة البشرية ونطق لسانه بما ينبو عن قبوله فلبه ان كان يفهم ما يقوله ولهذا لا نرى عافلاً يعتقد هذا الاعتقاد

فان قيل النزاع في الاصل الثاني وهو قولكم ان البصير اكمل وان السمع والبصر كمال فلنا هذا ايضاً مدرك بديهية العقل فان العلم كمال والسمع والبصر كمال ثان للعلم فاننا بينا انه استكمال للعلم والتخيل ومن علم شيئاً ولم يره ثم راه استفاد مزيد كشف وكال فكيف يقال ان ذلك حاصل للمخلوق وليس يحصل للخالق او يقال ان ذلك كمال فكيف فان لم يكن كمالاً فهو نقص او لا هو نقص ولا هو كمال وجميع هـ فظهر ان الحق ما ذكرناه

فان قيل هذا يلزمكم في الادراك الحاصل بالشم والذوق ووجودها كمال في الادراك فليس كمال علم من علم الراححة

وكذلك بالتدقيق فإين العلم بالطعوم من ادراكها بالتدقيق
والجواب ان المحققين من اهل الحق صرحوا باثبات انواع الادراكات مع
السمع والبصر والعلم الذي هو كمال في الادراك دون الاسباب التي هي مقتونة بها في
العادة من الماسة والسلافة فان ذلك محال على الله تعالى كما جوزوا ادراك البصر من
غير مقابلة بينه وبين المبصر وفي طرد هذا القياس دفع هذا السؤال ولا مانع منه ولكن
لما لم يرد الشرع الا بلفظ العلم والسمع والبصر فلم يمكن لنا اطلاق غيره
واما ما هو نقصان في الادراك فلا يجوز في حقه تعالى البتة
فان قيل يجوز هذا الى اثبات التلذذ والتألم فالخدر الذي لا يتألم بالضرب ناقص والعينين
الذي لا يتلذذ بالجماع ناقص وكذا فساد الشهوة نقصان فينبغي ان ثبت في حقه شهوة
فلنا هذه الامور تدل على الحدوث وهي في انفسها اذا بحث عنها نقصانات وهي محوجة
الى امور توجب الحدوث فالالم نقصان ثم هو محوج الى سبب هو ضرب والضرب ماسة تجري
بين الاجسام واللذة ترجع الى زوال الالم اذا حققت او ترجع الى درك ما هو محتاج اليه
ومشتاق اليه والشوق والحاجة نقصان فالوقوف على النقصان ناقص ومعنى الشهوة طلب
الشيء الملائم ولا طلب الا عند فقد المطلوب ولا لذة الا عند نيل ما ليس بوجود
وكل ما هو ممكن وجوده فهو موجود فليس يفوته شيء حتى يكون يطلبه مشتقاً
وبيناه ملتذاً فلم تصور هذه الامور في حقه تعالى واذا (قيل) ان فقداناً والاحساس
بالضرب نقصان في حق الخدر وان ادراكه كمال وان سقوط الشهوة من مدته نقصان
وثبوتها كمال اريد به انه كمال بالاضافة الى ضده الذي هو مهلك في حقه فصار كمالاً
بالاضافة الى الهلاك لان النقصان خير من الهلاك فهو اذا ليس كمالاً في ذاته بخلاف
العالم وهذه الادراكات

الصفة السابعة الكلام ندعي ان صانع العالم متكلم كما اجمع عليه المسلمون
واعلم ان اثبات الكلام بان العقل يقضي بجواز كون الخلق مرددين تحت
الامر والامر الخلق تستند الى صفة واجبة في الخالق فهو في
كونهم مأمورين من جهة الخلق الذين يتصور
المعوم من الخلق والخالق فقد اخذت محل
اراد اثبات الكلام بالاجماع او بقول
القول الرسول عليه السلام ومن انكر

كون الباري متكلاً فبالضرورة ينكر تصور الرسول اذ معنى الرسول المبلغ لرسول المرسل فان لم يكن للكلام متصور في حق من ادعى انه مرسل كيف يتصور الرسول ومن قال انا رسول الارض او رسول الجبل اليكم فلا يصح اليه لاعتقادنا استحالة الكلام والرسالة من الجبل والارض والله المثل الاعلى ولكن من يعتقد استحالة الكلام في حق الله تعالى استحالة منه ان يصدق الرسول اذ المكذب بالكلام لا بد ان يكذب بتبليغ الكلام والرسالة عبارة عن تبليغ الكلام والرسول عبارة عن المبلغ فلعل الاقوام منعي ثالث وهو الذي سلمناه في اثبات السمع والبصر في ان الكلام للهي اما ان يقال هو كمال او يقال هو نقص او يقال لا هو نقص ولا هو كمال وباطل ان يقال هو نقص او هو لا نقص ولا كمال فثبت بالضرورة انه كمال وكل كمال وجد للخلق فهو واجب الوجود للخالق بطريق الاولى كما سبق

فان قيل الكلام الذي جعلته منشأ نظركم هو كلام الخلق وذلك اما ان يراد به الاصوات والحروف او يراد به القدرة على ايجاد الاصوات والحروف في نفس القادر او يراد به معنى ثالث سواهما فان اريد به الاصوات والحروف فهي حوادث ومن الحوادث ما هي كالات في حقنا ولكن لا يتصور قيامها في ذات الله سبحانه وتعالى وان قام بغيره لم يكن هو متكلاً به بل كان المتكلم به المحل الذي قام به وان اريد به القدرة على خلق الاصوات فهو كمال ولكن المتكلم ليس متكلاً باعتبار قدرته على خلق الاصوات فقط بل باعتبار خلقه للكلام في نفسه والله تعالى قادر على خلق الاصوات فله كمال القدرة ولكن لا يكون متكلاً به الا اذا خلق الصوت في نفسه وهو محال اذ يصير به محلاً للحوادث فاستحال ان يكون متكلاً وان اريد بالكلام امر ثالث فليس بمفهوم واثبات ما لا يفهم محال

فلنا هذا التقسيم صحيح والسؤال في جميع اقسامه معترف به الا في انكار القسم الثالث فانا معترفون باستحالة قيام الاصوات بذاته وباستحالة كونه متكلاً بهذا الاعتبار ولكننا نقول الانسان يسمى متكلاً باعتبارين احدهما بالصوت والحرف والاخر بكلام النفس الذي ليس بصوت وحرف وذلك كمال وهو في حق الله تعالى غير محال ولا هو دال على الحدوث ونحن لا نثبت في حق الله تعالى الا كلام النفس وكلام النفس لا سبيل الى انكاره في حق الانسان زائداً على القدرة والصوت حتى يقول الانسان زورت البارحة في نفسي كلاماً ويقال في نفس فلان كلام وهو يريد ان ينطق به ويقول الشاعر

لا يجيبك من اثير خطه حتى يكون مع الكلام اصيلا
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جمل اللسان على الفؤاد دليلاً
وما ينطق به الشعراء يدل على انه من الجليات التي يشتك كافة الخلق في دركها
فكيف ينكر

فان قيل كلام النفس بهذا التاويل معترف به ولكنه ليس خارجاً عن العلوم
والادراكات وليس جنساً براسه البتة ولكن ما يسميه الناس كلام النفس وحديث النفس
هو العلم بنظم الالفاظ والعبارات وتاليف المعاني المعلومه على وجه مخصوص فليس في
القلب الا معاني معلومة وهي العلوم والفاظ مسموعة هي معلومة بالسمع وهو ايضا علم
معلوم اللفظ وينضاف اليه تاليف المعاني والالفاظ على ترتيب وذلك فعل يسمى فكراً
وتسمى القدرة التي عنها يصدر الفعل قوة مفكرة* فان اثبت في النفس شيئاً سوى نفس
الفكر الذي هو ترتيب الالفاظ والمعاني وتاليفها وسوى القوة المفكرة التي هي قدرة عليها
وسوى العلم بالمعاني مفترقها ومجموعها وسوى العلم بالالفاظ المرتبة من الحروف مفترقها ومجموعها
فقد اثبت امرأ منكرأ لا نعرفه وايضاحه ان الكلام اما امر او نهي او خبر او استخبار
اما الخبر فلفظ يدل على علم في نفس المخبر فمن علم الشيء وعلم اللفظ الموضوع للدلالة
على ذلك الشيء كالضرب مثلاً فانه معنى معلوم يدرك بالحس ولفظ الضرب الذي هو
مؤلف من الضاد والراء والباء الذي وضعته العرب للدلالة على المعنى المحسوس وهي
معرفة اخرى فكان له قدرة على اكتساب هذه الاصوات بلسانه وكانت له ارادة للدلالة
وارادة لاكتساب اللفظ ثم منه قوله ضرب ولم ينتقل الى امر زائد على هذه الامور فكل
امر قدرته سوى هذا فحين نقدر نفيه ويتم مع ذلك قولك ضرب ويكون خبراً او كلاماً*
واما الاستخبار فهو دلالة على ان في النفس طلب معرفة

واما الامر فهو دلالة على ان في النفس طلب فعل المأمور وعلى هذا يقاس النهي
وسائر الاقسام من الكلام ولا يعقل امر آخر خارج عن هذا وهذه الجملة ببعضها محال عليه
كالاصوات وبعضها موجودة لله كالارادة والعلم والقدرة* واما ما عدا هذا فغير مفهوم
والجواب ان الكلام الذي نريده معنى زائد على هذه الجملة ولذا ذكره في قسم واحد
من اقسام الكلام وهو الامر حتى لا يطول الكلام

فنقول قول السيد لغلامه قم لفظ يدل على معنى والمعنى المدلول عليه في نفسه هو كلام
وليس ذلك شيئاً مما ذكرتموه ولا حاجة الى الاطناب في التقسيمات وانما يتوهم زوده ما اراد

الى الامور الى ارادة الدلالة ومحال ان يقال انه ارادة الدلالة لان الدلالة تستدعي مدلولاً والمدلول غير الدليل وغير ارادة الدلالة ومحال ان يقال انه ارادة الامر لانه قد يامر وهو لا يريد الامثال بل يكرهه كالذي يعتذر عند السلطان الهام بقتله توبيخاً له على ضرب غلامه بانه انما ضربه لعصيانه وايته انه يامره بين يدي الملك فيعصيه فاذا اراد الاحتجاج به وقال للغلام بين يدي الملك قم فاني عازم عليك بامر جزم لا عذر لك فيه ولا يريد ان تقوم فهو في هذا الوقت امر بالقيام قطعاً وهو غير مريد للقيام قطعاً فالطلب الذي قام بنفسه الذي دل لفظ الامر عليه هو الكلام وهو غير ارادة القيام وهذا واضح عند المصنف

فان قيل هذا الشخص ليس بامر على الحقيقة ولكنه موم انه امر قلنا هذا باطل من وجهين احدهما انه لو لم يكن آمراً لما تمهد عذره عند الملك ولقيل له انت في هذا الوقت لا يتصور منك الامر لان الامر هو طلب الامثال ويستحيل ان تريد الان الامثال وهو سبب هلاكك فكيف تطمع في ان تمنح بمعصيتك لامرك وانت عاجز عن امره اذ انت عاجز عن ارادة ما فيه هلاكك وفي امثاله هلاكك ولا شك في انه قادر على الاحتجاج وان حجته قائمة وممهدة لعذره وحجته بمعصية الامر فلو تصور الامر مع تحقق كرامته الامثال لما تصور احتجاج السيد بذلك البتة وهذا قاطع في نفسه لمن تأمله الثاني هو ان هذا الرجل لو حكى الواقعة للمفتيين وحلف بالطلاق الثلاث اني امرت العبد بالقيام بين يدي الملك بعد جريان عتاب الملك فعصي لافتي كل مسلم بان طلاقه غير واقع وليس للمفتي ان يقول انا اعلم انه يستحيل ان تريد في مثل هذا الوقت امثال الغلام وهو سبب هلاكك والامر هو ارادة الامثال فاذا ما امرت هذا لوقاله المفتي فهو باطل بالاتفاق فقد انكشف الغطاء ولاح وجود معنى هو مدلول اللفظ زايد على ما عاده من المعاني ونحن نسمى ذلك كلاماً وهو جنس مخالف للعلوم والارادات والاعتقادات وذلك لا يستحيل ثبوته لله تعالى بل يجب ثبوته فانه نوع كلام فاذا هو المعنى بالكلام القديم* واما الحروف فهي حادثة وهي دلالات على الكلام والدليل غير المدلول ولا يتصف بصفة المدلول وان كانت دلالاته ذاتية كالمعالم فانه حادث وبدل على صانع قديم فمن اين يعد ان تدل حروف حادثة على صفة قديمة مع ان هذه دلالة بالاصطلاح ولما كان كل كلام النفس دقيقاً زل عن ذهن اكثر الضعفاء فلم يثبتوا الاحرفاً واصواتاً ويتوجه لهم على هذا المذهب اسئلة واستبعادات تشير الى بعضها ليستدل بها على طريق الدفع في غيرها

(الاول) قول القائل كيف سمع موسى كلام الله تعالى اسمع صوتاً وحرماً فان قلتم ذلك فاذا لم يسمع كلام الله فان كلام الله ليس بحرف وان لم يسمع حرفاً ولا صوتاً فكيف يسمع ما ليس بحرف ولا صوت

فلما سمع كلام الله تعالى وهو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى ليس بحرف ولا صوت فقولكم كيف سمع كلام الله تعالى كلام من لا يفهم المطلوب من سؤال كيف وانه ماذا يطلب به وبما ذا يمكن جوابه فلنفهم ذلك حتى نعرف استحالة السؤال فنقول السمع نوع ادراك فقول القائل كيف سمع كقول القائل كيف ادركت بجملة الذوق حلاوة السكر وهذا السؤال لا سبيل الى شفاؤه الا بوجهين احدهما ان نعلم سكر الى هذا السائل حتى يذوقه ويدرك طعمه وحلاوته فنقول ادركت انا كما ادركته انت الان وهذا هو الجواب الشافي والتعريف التام

(والثاني) ان يتعذر ذلك اما لفقد السكر او لعدم الذوق في السائل للسكر فنقول ادركت طعمه كما ادركت انت حلاوة العسل فيكون هذا جواباً صواباً من وجه وخطأ من وجه اما وجه كونه صواباً فانه تعريف بشيء يشبه المسوؤل عنه من وجه وان كان لا يشبهه من كل الوجوه وهو اصل الحلاوة فان طعم العسل يخالف طعم السكر وان قاربه من بعض الوجوه وهو اصل الحلاوة وهذا غاية الممكن فان لم يكن السائل قد ذاق حلاوة شيء اصلاً تعذر جوابه وتفهم ما سأل عنه وكان كالعنين يسأل عن لذة الجماع وقط ما ادركه فيمتنع تفهيمه الا ان تشبه له الحالة التي يدركها الجماع بلذة الاكل فيكون خطأ من وجه اذ لذة الجماع والحالة التي يدركها الجماع لا تساوي الحالة التي يدركها الاكل الا من حيث ان عموم اللذة قد شملها فان لم يكن قد التذ بشيء قط تعذر اصل الجواب وكذلك من قال كيف سمع كلام الله تعالى فلا يمكن شفاؤه في السؤال الا بان نسمعه كلام الله تعالى القديم وهو متعذر فان ذلك من خصائص الحكيم عليه السلام فنحن لا نقدر على اسماعه او تشبيه ذلك بشيء من مسموعاته وليس في مسموعاته ما يشبه كلام الله تعالى فان كل مسموعاته التي فيها اصوات والاصوات لا تشبه ما ليس باصوات فيتعذر تفهيمه بل الاصح لو سأل وقال كيف تسمعون انتم الاصوات وهو ما سمع قط صوتاً لم نقدر على جوابه فانا ان قلنا كما تدرك انت المبصرات فهو ادراك في الاذن كادراك البصر في العين كان هذا خطأ فان ادراك الاصوات لا يشبه

ابصار الا لوان فدل ان هذا السؤال محال بل لو قال القائل كيف يرى رب الارباب في الآخرة كان جوابه محالاً لا محالة لانه يسأل عن كيفية ما لا كيفية له اذ معنى قول القائل كيف هو اي مثل اي شيء هو مما عرفناه * فان كان ما يسأل عنه غير مماثل لشيء مما عرفه * كان الجواب محالاً ولم يدل ذلك على عدم ذات الله تعالى فكذلك تعذر هذا لا يدل على عدم كلام الله تعالى بل ينبغي ان يعتقد ان كلامه سبحانه صفة قديمة ليس كمثلها شيء كما ان ذاته ذات قديمة ليس كمثلها شيء وكما ترى ذاته رؤيـة يخالف رؤيـة الاجسام والاعراض ولا تشبهها فيسمع كلامه سماعاً يخالف الحروف والاصوات ولا يشبهها

❦ الاستبعاد الثاني ❦ ان يقال كلام الله سبحانه حال في المصاحف ام لا فان كان حالاً فكيف حمل القديم في الحادث فان قلتم لا فهو خلاف الاجماع لـذ احترام المصحف جمع عليه حتى حرم على المحدث منه وليس ذلك الا لان فيه كلام الله تعالى فنقول كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب مقروء بالالسنـة واما الكاغذ والخبر والكتابة والحروف والاصوات كلها حادثـة لانها اجسام واعراض في اجسام فكل ذلك حادث * وان قلنا انه مكتوب في المصحف اعني صفة تعالى للقديم لم يلزم ان تكون ذات القديم في المصحف كما انا اذا قلنا النار مكتوبة في الكتاب لم يلزم منه ان تكون ذات النار حالة فيه اذ لو حلت فيه لاحترق المصحف ومن تكلم بالنار فلو كانت ذات النار بلسانه لاحترق لسانه فالتار جسم حار وعليه دلالة في الاصوات المقطعة قطعياً يحصل منه النون والالف والراء فالحر المحرق ذات المدلول عليه لانفس الدلالة فكذلك الكلام القديم القائم بذات الله تعالى هو المدلول لا ذات الدليل والحروف ادلة وللادلة حرمة اذ جعل الشرع لها حرمة فلذلك وجب احترام المصحف لان فيه دلالة على صفة الله تعالى

❦ الاستبعاد الثالث ❦ ان القرآن كلام الله تعالى أم لا * فان قلتم لا فقد خرقت الاجماع وان قلتم نعم فما هو سوى الحروف والاصوات ومعلوم ان قراءة القاري هي الحروف والاصوت * فنقول ما هنا ثلاثة الفاظ قرأة ومقروء وقرآن اما المقروء فهو كلام الله تعالى اعني صفته القديمة القايمـة بذاته واما القراءة فهي في اللسان عبارة عن فعل المتكلم الذي كان ابتداء بعد ان كان تاركاً له ولا معنى للحادث الا انه ابتدى بعد ان لم يكن فان كان الخضم لا يفهم هذا من الحادث فلترك لفظ الحادث والمخلوق ولكن

نقول القراءة فعل ابتداءه القاريء بمدان لم يكن يفعله وهو محسوس **﴿﴾** واما **﴿﴾** القرآن فقد يطلق ويراد به المقروء فان اريد به ذلك فهو قديم غير مخلوق وهو الذي اراده السلف رضوان الله عليهم بقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اي المقروء بالالسنه وان اريد به القراءة التي هي فعل القاريء ففعل القاريء لا يسبق وجود القاريء وما لا يسبق وجود الحادث فهو حادث وعلى الجملة من يقول ما احسنه باختياري من الصوت ونقطيته وكنهه ساكتاً عنه قبله فهو قديم فلا ينبغي ان يخاطب ويكلف بل ينبغي ان يعلم المسكين انه ليس يدري ما يقوله ولا هو يفهم معنى الحرف ولا هو يعلم معنى الحادث ولو علمها لعلم انه في نفسه اذا كان مخلوقاً كان ما يصدر عنه مخلوقاً وعلم ان القديم لا ينتقل الى ذات حادثه فلترك التطويل في الجليات فان قول القائل بسم الله ان لم تكن السين فيه بعد الباء لم يكن قرأنا بل كان خطاء واذا كان بعد غيره ومتأخراً عنه فكيف يكون قديماً ونحن نريد بالقديم ما لا يتأخر عن غيره اصلاً

﴿﴾ الاستبعاد الرابع **﴿﴾** قولهم اجتمعت الامة على ان القرآن معجزة للرسول عليه السلام وانه كلام الله تعالى فانه سور وايات ولها مقاطع ومفاتيح وكيف يكون القديم مقاطع ومفاتيح وكيف ينقسم بالسور والآيات وكيف يكون القديم معجزة للرسول عليه السلام والمعجزة هي فعل خارق للعادة وكل فعل فهو مخلوق فكيف يكون كلام الله تعالى قديماً قلنا انكروا ان لفظ القرآن مشترك بين القراءة والمقروء لا فان اعترفتم به فكل ما اورده المسلمون من وصف القرآن بما هو قديم كقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ارادوا به المقروء وكل ما وصفوه به محالاً يحتمله القديم ككونه سوراً وايات ولها مقاطع ومفاتيح ارادوا به العبارات الدالة على الصفة القديمة التي هي قراءة واذا صار الاسم مشتركاً امتنع التناقض فالاجماع منقاد على ان لا قديم الا الله تعالى والله تعالى يقول (حتى عاد كالعرجون القديم) ولكن نقول اسم القديم مشترك بين معنيين فاذا ثبت من وجه لم يسهل نفيه من وجه اخر فكذا يسمى القرآن وهو جواب عن كل ما يوردونه من الاطلاقات المتناقضة فان انكروا كونه مشتركاً

فنقول اما اطلاقه لارادة المقروء دل عليه كلام السلف رضي الله عنهم ان القرآن كلام الله سبحانه غير مخلوق مع علمهم بانهم واصواتهم وقراءتهم وافعالهم مخلوقة **﴿﴾** واما **﴿﴾** اطلاقه لارادة القراءة فقد قال الشاعر

ضحوا باسمط عنوان السجود به يُقَطِّع الليل تسبيحاً وقرآناً

يعني القراءة وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اذن الله لشيء كاذنه لنبي حسن الترم بالقرآن والترنم يكون بالقراءة وقال كافة السلف القرآن كلام الله غير مخلوق وقالوا القرآن معجزة وهي فعل الله تعالى اذ علموا ان القديم لا يكون معجزاً فبان انه اسم مشترك ومن لم يفهم اشتراك اللفظ ظن تناقضاً في هذه الاطلاقات

﴿الاستبعاد الخامس﴾ ان يقال معلوم انه لا مسموع الا ان الاصوات وكلام الله مسموع الا ان بالاجماع وبديل قوله تعالى (وان احد من المشركين استنجاك فاجره حتى يسمع كلام الله) فنقول ان كان الصوت المسموع للمشرك عند الاجارة هو كلام الله تعالى القديم القائم بذاته فاي فضل لموسى عليه السلام في اختصاصه بكونه كلياً لله على المشركين وهم يسمعون ولا يتصور عن هذا جواب الا ان نقول مسموع موسى عليه السلام صفة قديمة قائمة بالله تعالى ومسموع المشرك اصوات دالة على تلك الصفة وتبين به على القطع الاشتراك اما في اسم الكلام وهو تسمية الدلالات باسم المدلولات فان الكلام هو كلام النفس تحقيقاً ولكن الالفاظ لدلالاتها عليه ايضاً تسمى كلاماً كما تسمى علماً اذ يقال سمعت فلان وانما نسمع كلامه الدال على علمه واما في اسم المسموع فان المفهوم المعلوم بسماع غيره قد يسمى مسموعاً كما يقال سمعت كلام الامير على لسان رسوله ومعلوم ان كلام الامير لا يقوم بلسان رسوله بل المسموع كلام الرسول الدال على كلام الامير فهذا ما اردنا ان نذكره في ايضاح مذهب اهل السنة في كلام النفس الممدود من الغوامض وبقي احكام الكلام نذكرها عند التعرض لاحكام الصفات

القسم الثاني من هذا القطب

في احكام الصفات عامة ما يشترك فيها او يفترق وهي اربعة احكام (الحكم الاول) ان الصفات السبعة التي دللنا عليها ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات فصانع العالم تعالى عندنا عالم يعلم وسعي يحياة وقادر بقدرة مكذافي جميع الصفات وذهبت المعتزلة والفلاسفة الى انكار ذلك وقالوا القديم ذات واحدة قديمة ولا يجوز اثبات ذوات قديمة متعددة وانما الدليل يدل على كونه عالماً قادراً حياً لا على العلم والقدرة والحياة ولنعين العلم من الصفات حتى لا نحتاج الى تكرير جميع الصفات وزعموا ان العلمية حال للذات وليست بصفة لكن المعتزلة ناقضوا في صفتين اذ قالوا انه مريد بارادة زائدة على الذات ومتكلم بكلام هو زائد على الذات الا ان الارادة يخلقها في غير محل والكلام يخلق في جسم جواد ويكون هو

المتكلم به والفلاسفة طردوا قياسهم في الارادة واما الكلام فانهم قالوا انه متكلم بمعنى انه يخلق في ذات النبي عليه السلام سماع اصوات منظومة اما في النوم واما في اليقظة ولا يكون انك الاصوات وجود من خارج البتة بل في سماع النبي كما يرى النائم اشخاصاً لا وجود لها ولكن تحدث صورها في دماغه وكذلك يسمع اصواتاً لا وجود لها حتى ان الحاضر عند النائم لا يسمع والنائم قد يسمع ويهوله الصوت المائل ويزعجه وينتبه خائفاً مذعوراً وزعموا ان النبي اذا كان عالي الرتبة في النبوة ينهي صفاء نفسه الى ان يرى في اليقظة صوراً عجيبة ويسمع منها اصواتاً منظومة فيحفظها ومن حوالبه لا يرون ولا يسمعون وهذا المعنى عندهم برؤبه الملائكة وسماع القرآن منهم ومن ليس في الدرجة العالية في النبوة فلا يرى ذلك الا في المنام فهذا تفصيل مذاهب الضلال والغرض اثبات الصفات والبرهان القاطع هو ان من ساعد على انه تعالى عالم فقد ساعد على ان له علماً فان المفهوم من قولنا عالم ومن له علم واحد فان العاقل يعقل ذاتاً ويعقلها على حالة وصفة بعد ذلك فيكون قد عقل صفة وموصوفاً والصفة علم مثلاً وله عبارتان

احدها طويلة وهي ان نقول هذه الذات قد قام بها علم والاخرى وجيزة واجزت بالتصريف والاشتقاق وهي ان الذات عالمة كما نشاهد الانسان شخصاً ونشاهد نعلاناً ونشاهد دخول رجله في النعل فله عبارة طويلة وهو ان نقول هذا الشخص رجله داخل في نعله او نقول هو متعل ولا معنى لكونه متعللاً الا انه ذو نعل وما يقطن من ان قيام العلم بالذات يوجب للذات حالة تسمى علمية هوس محض بل العلم في الحالة فلا معنى لكونه عالماً الا كون الذات على صفة وحال تلك الصفة الحال وهي العلم فقط ولكن من يأخذ المعاني من الالفاظ فلا بد ان يغلط

فاذا تكررت الالفاظ بالاشتقاق فاشتقاق صفة العالم من لفظ العلم اورث هذا الغلط فلا ينبغي ان يغتر به وبهذا يبطل جميع ما قيل وطول من العلة والمعلول وبطلان ذلك جلي باول العقل لمن لم يتكرر على سمعه ترديد تلك الالفاظ ومن علق ذلك بفهمه فلا يمكن نزوعه منه الا بكلام طويل لا يحتمله هذا المختصر والحاصل هو انا نقول للفلاسفة والمعتزلة هل المفهوم من قولنا عالم عين المفهوم من قولنا موجوداً وفيه اشارة الى وجود وزيادة فان قالوا لا فاذاً كل من قال هو موجود عالم كانه قال هو موجود وهذا ظاهر الاستحالة واذا كان في مفهومه زيادة فذلك الزيادة هل هي مختصة بذات الموجود ام لا فان قالوا لا فهو محال اذ يخرج به عن ان يكون وصفاً له

وان كان مختصاً بذاته فحقن لا نعني بالعلم الا ذلك وهي الزيادة المختصة بالذات الموجودة الزائدة على الوجود التي يحسن ان يشتق للموجود بسببه منه اسم العالم فقد ساعدتم على المعنى وعاد النزاع الى اللفظ وان اردت ايراده على الفلاسفة

قلت مفهوم قولنا قادر مفهوم قولنا عالم ام غيره فان كان هو ذلك بعينه فكأننا قلنا قادر قادر فانه تكرر محض وان كان غيره فاذا هو المراد فقد اثبت مفهومين احدهما يعبر عنه بالقدرة والاخر بالعلم ورجع الانكار الى اللفظ

فان قيل قولكم امر مفهوم عين المفهوم من قولكم امر ونه وعبر او غيره فان كان عينه فهو تكرر محض وان كان غيره فليكن له كلام هو امر واخر هو نهي واخر هو خبر وليكن خطاب كل شيء مفارقاً لخطاب غيره وكذلك مفهوم قولكم انه عالم بالاعراض اهو عين مفهوم قولكم انه عالم بالجواهر او غيره فان كان عينه فليكن الانسان العالم بالجواهر عالماً بالعرض بعين ذلك العلم حتى يتعلق علم واحد بمتعلقات مختلفة لا نهاية لها وان كان غيره فليكن لله علوم مختلفة لا نها لها وكذلك الكلام والقدرة والارادة وكل صفة لا نهاية لمتعلقاتها ينبغي ان لا يكون لاعداد تلك الصفة نهاية وهذا محال فان جاز ان تكون صفة واحدة تكون هي الامر وهي النهي وهي الخبر وتنوب عن هذه المختلفات جاز ان تكون صفة واحدة تنوب عن العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات ثم اذا جاز ذلك جاز ان تكون الفات بنفسها كافية ويكون فيها معنى القدرة والعلم وسائر الصفات من غير زيادة وعند ذلك يلزم مذهب المعتزلة والفلاسفة

والجواب ان نقول هذا السؤال يحرك قطعاً عظيماً من اشكالات الصفات ولا يليق حلها بالمختصرات ولكن اذا سبق القلم الى ايراده فلنرمز الى مبدأ الطريق في حله وقد كاع عنه اكثر المحصلين وعدلوا الى التمسك بالكتاب والاجماع وقالوا هذه الصفات قد ورد الشرع بها اذ دل الشرع على العلم وفهم منه الواحد لا محالة والزائد على الواحد لم يرد فلا يمتدحه وهذا لا يكاد يشفي فانه قد ورد بالامر والنهي والخبر والتوراة والانجيل والقران فما المانع من ان يقال الامر غير النهي والقران غير التوراة وقد ورد بانه تعالى يعلم السر والعلانية والظاهر والباطن والطلب واليابس وهلم جرا الى ما يشتمل القران عليه

فلعل الجواب ما نشير الى مطلع حقيقة وهو ان كل فريق من العقلاء مضطروا الى ان يعترف بان الدليل قد دل على امر زائد على وجود ذات الصانع سبحانه وهو الذي يعبر عنه بانه عالم وقادر وغيره والاحتمالات فيه ثلاثة طرفان وبواسطة والاقتصاد اقرب الى السداد اما الطرفان

فاحدهما في التفریط وهو الاختصار على ذات واحدة تؤدى جميع هذه المعاني وتنوب عنها كما
قالت الفلاسفة او الثاني طرف الافراط وهو اثبات صفة لا نهاية لاحادها من العلوم
والكلام والقدرة وذلك بحسب عدد متعلقات هذه الصفات وهذا استراف لا صاير اليه الا بعض
المعتزلة وبعض الكرامية

والراي الثالث هو القصد والوسط وهو ان يقال المتعلقات لاختلافها درجات في التقارب
والتباعد قرب شيئين مختلفين بذاتيها كاختلاف الحركة والسكون واختلاف القدرة
والعلم والجوهر والعرض ورب شيئين يدخلان تحت حد وحقيقة واحدة ولا يختلفان لذاتيها
وانما يكون الاختلاف فيهما من جهة تغاير التعلق فليس الاختلاف بين القدرة والعلم
كالاختلاف بين العلم بسواد العلم بسواد اخر او بيباض اخر ولذلك اذ حددت العلم تجدد
دخل فيه العلم بالمعلومات كلها

فنقول الاقتصاد في الاعتقاد ان يقال كل اختلاف يرجع الى تباين الذات بانفسها
فلا يمكن ان يكفى الواحد منها وتنوب عن المتعلقات فوجب ان يكون العلم غير القدرة
وكذلك الحياة وكذا الصفات السبعة وان تكون الصفات غير الذات من حيث ان المباينة
بين الذات الموصوفة وبين الصفة اشد من المباينة بين الصفتين

واما العلم بالشيء فلا يخالف العلم بغيره الا من جهة تعلقه بالمتعلق فلا يبعد ان
تتميز الصفة القديمة بهذه الخاصية وهو ان لا يوجب تباين المتعلقات فيها تبايناً وتعددًا
فان قيل فليس في هذا قطع دابر الاشكال لانك اذا اعترفت باختلاف ما بسبب
اختلاف المتعلق فالاشكال قائم فمالك وللنظر في سبب الاختلاف بعد وجود الاختلاف
فاقول غاية الناصر لمذهب معين ان يظهر على القطع ترجيح اعتقاده على اعتقاد
غيره وقد حصل هذا على القطع اذ لا طريق الا واحد من هذه الثلاث او اختراع
رابع لا يعقل وهذا الواحد اذا قوبل بطرفيه المتقابلين له علم على القطع رجحانه واذ لم يكن
بد من اعتقاد ولا معتقد الا هذه الثلاث وهذا اقرب الثلاث فيجب اعتقاده وان بقى ما
يجبك في المصدر من اشكال يلزم على هذا واللازم على غيره اعظم منه وتعليل الاشكال
يمكن اما قطعه بالكلية والمنظور فيه هي الصفات القديمة المتعالية عن افهام الخلق فهو
امر ممتنع الا بتطويل لا يحتمله الكتاب هذا هو الكلام العام

واما المعتزلة فانما يخصهم بالاستفراق بين القدرة والارادة
ونقول لو جاز ان يكون قادر ابغیر قدرة جاز ان يكون مرید ابغیر ارادة ولا فرقان بينهما

فان قيل هو قادر لنفسه فلذلك كان قادراً على جميع المقدورات ولو كان مريداً
لنفسه. لكان مريداً لجملة المرادات وهو محال لان المتضادات يمكن ارادتها على البدل لا
على الجمع واما القدرة فيجوز ان تتعلق بالضعدين

والجواب ان نقول قولوا انه مريد لنفسه ثم يختص ببعض الحادثات المرادات كما قلتم
قادر لنفسه ولا تتعلق قدرته الا ببعض الحادثات فان جملة افعال الحيوانات والمتولدات
خارجة عن قدرته وارادته جميعاً عندكم فاذا جاز ذلك في القدرة جاز في الارادة ايضاً
واما الفلاسفة فانهم ناقضوا في الكلام وهو باطل من وجهين * احدهما قولهم ان الله
تعالى متكلم مع انهم لا يشبثون كلام النفس ولا يشبثون الاصوات في الوجود وانما يشبثون
سماع الصوت بالخلق في اذن النبي من غير صوت من خارج ولو جاز ان يكون ذلك بما
يحدث في دماغ غيره موصوفاً بانه متكلم لجاز ان يكون موصوفاً بانه مصوت ومفترق لوجود
الصوت والحركة في غيره وذلك محال * والثاني ان ما ذكره رد للشرح كله فان
ما يدركه التام خيال لا حقيقة له فاذا رددت معرفة النبي لكلام الله تعالى الى التخييل الذي
يشبه اضغاث احلام فلا يثق به النبي ولا يكون ذلك علماً وبالجملة هو لا يعتقدون
الدين والاسلام وانما يتحملون باطلاق عبارات احترازاً امن السيف والكلام معهم في
اصل الفعل وحدث العالم والقدرة فلا تشتغل معهم بهذه التفصيلات
فان قيل افتقولون ان صفات الله تعالى غير الله تعالى

قلنا هذا خطأ فاننا اذا قلنا الله تعالى فقد دللنا به على الذات مع الصفات لا على الذات
بجودها اذ اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد اخلوها عن صفات الآلية كما لا يقال
الفقه غير الفقيه ويد زيد غير زيد ويد التجار غير التجار لان بعض الداخل في الاسم
لا يكون عين الداخل في الاسم فيد زيد ليس هو زيد ولا هو غير زيد بل كلا اللفظين
محال وهكذا كل بعض فليس غير الكل ولا هو بعينه الكل فلو قيل الفقه غير الانسان فهو
تجاوز ولا يجوز ان يقال غير الفقيه فان الانسان لا يدل على صفة الفقه فلا جرم يجوز
ان يقال الصفة غير الذات التي تقوم بها الصفة كما يقال العرض القايم بالجواهر هو غير الجوهر
على معنى ان مفهوم اسمه غير مفهوم اسم الآخر وهذا حصر جائز بشرطين

احدهما ان لا يمنع الشرع من اطلاقه وهذا مختص بالله تعالى (والثاني ان لا يفهم
من الغير ما يجوز وجوده دون الذي هو غيره بالاضافات اليه فانه ان فهم ذلك لم يمكن
ان يقال سواد زيد غير زيد لانه لا يوجد دون زيد فاذا قد انكشف بهذا ما هو حظ

المعنى وما هو حظ اللفظ فلا معنى للتطويل في الجليات
الحكم الثاني في الصفات ندعى ان هذه الصفات كلها قائمة بذاته لا يجوز ان يقوم شيء
منها بغير ذاته سواء كان في محل او لم يكن في محل واما المعتزلة فانهم حكموا بان الارادة
لا تقوم بذاته تعالى فانها حادثة وليس هو محلاً للحوادث ولا يقوم محل آخر لانه يؤدي
الى ان يكون ذلك المحل هو المريد به فهي توجد لا في محل وزعموا ان الكلام لا يقوم
بذاته لانه حادث ولكن يقوم بجسم هو جمد حتى لا يكون هو المتكلم به بل المتكلم
به هو الله سبحانه * اما البرهان على ان الصفات ينبغي ان تقوم بالذات فهو عند من فهم
ما قدمناه مستغني عنه فان الدليل لما دل على وجود الصانع سبحانه دل بعده على ان الصانع تعالى بصفة
كذا ولا نعي بان الله تعالى على صفة كذا الا انه تعالى على تلك الصفة ولا فرق بين كونه على
تلك الصفة وبين قيام الصفة بذاته وقد بينا ان مفهوم قولنا عالم واحد بذاته تعالى علم واحد مفهوم
قولنا مريد وقامت بذاته تعالى ارادة واحدة ومفهوم قولنا لم نقم بذاته ارادة وليس مريد واحد
فتسميته الذات مريدة بارادة لم نقم به كتسميته مخرجا بمخرجة لم نقم به واذا لم نقم الارادة
به فسواء كانت موجودة او معدومة فقول القائل انه مريد لفظ خطأ لا معنى له وهكذا
المتكلم فانه متكلم باعتبار كونه محلاً للكلام اذ لا فرق بين قولنا هو متكلم وبين قولنا قام
الكلام به ولا فرق بين قولنا ليس بمتكلم وقولنا لم يقم بذاته كلام كما في كونه مصوتاً
ومخرجاً * فان صدق على الله تعالى قولنا لم يقم بذاته كلام صدق قولنا ليس بمتكلم لانها
عبارتان عن معنى واحد والعجب من قولهم ان الارادة توجد لا في محل فان جاز وجود
صفة من الصفات لا في محل فليجوز وجود العلم والقدرة والسواد والحركة بل الكلام فلم قالوا
يخلق الاصوات في محل فليخلق في غير محل . وان لم يعقل الصوت الا في محل لانه عرض وصفة
فكذا الارادة ولو عكس هذا لقليل انه خلق كلاماً لا في محل وخلق ارادة في محل لكان العكس
كالطرد ولكن لما كان اول المخلوقات يحتاج الى الارادة والمحل مخلوق لم يمكنهم تقدير
محل الارادة موجوداً قبل الارادة فانه لا محل قبل الارادة الا ذات الله تعالى ولم
يجعله محل للحوادث ومن جعله محلاً للحوادث اقرب حال منهم فان استحالة وجود ارادة
في غير محل واستحالة كونه مريداً بارادة لا تقوم به واستحالة حدوث ارادة حادثة به بلا
ارادة تدرك بيدية العقل او نظره الجلي فهذه ثلاثة استحالات جلية واما استحالة كونه
محلاً للحوادث فلا يدرك الا بنظر دقيق كما سنذكره

الحكم الثالث ان الصفات كلها قديمة فانها ان كانت حادثة كان القديم سبحانه محلاً للحوادث وهو محال او كان يتصف بصفة لا تقوم به وذلك اظهر استحالة كاسبق ولم يذهب احد الى حدوث الحياة والقدرة وانما اعتقدوا ذلك في العلم بالحوادث وفي الارادة وفي الكلام ونحن نستدل على استحالة كونه محلاً للحوادث من ثلاثة اوجه

الدليل الاول ان كل حادث فهو جازي الوجود والقديم الازلي واجب الوجود ولو تطرق الجواز الى صفاته لكان ذلك منافضاً لوجوب وجوده فان الجواز والوجوب يتناقضان فكل ما هو واجب الذات فن المحال ان يكون جازي الصفات وهذا واضح بنفسه

الثاني وهو الاقوى انه لو قدر حلول حادث بذاته لكان لا يخلو اما ان يرتقي الوم الى حادث يستحيل قبله حادث اولاً يرتقي اليه بل كان حادث فيجوز ان يكون قبله حادث فان لم يرتقي الوم اليه لزم جواز اتصافه بالحوادث ابداً ولزم منه حوادث لا اول لها وقد قام الدليل على استحالة هذا القسم ما ذهب اليه احد من العقلاء وان ارتقى الوم الى حادث استحتمل قبله حدوث حادث فتلك الاستحالة لقبول الحادث في ذاته لا تخلو اما ان تكون لذاته او لزايد عليه وباطل ان يكون لزايد عليه فان كل زايد يفرض ممكن تقدير عدمه فيلزم منه تواصل الحوادث ابداً وهو محال فلم يبق الا ان استحتملته من حيث ان واجب الوجود يكون على صفة يستحيل معها قبول الحوادث لذاته فاذا كان ذلك مستحيلاً في ذاته ازلا استحتمل ان يتقلب المحال جازياً وينزل ذلك منزلة استحتملته لقبول اللون ازلا فان ذلك يبقى فيما لا يزال لانه لذاته لا يقبل اللون باتفاق العقلاء ولم يجر ان تغير تلك الاستحالة الى الجواز فكذلك سائر الحوادث* فان قيل هذا يبطل بمحدث العالم فانه كان ممكناً قبل حدوثه ولم يكن الوم يرتقي الى وقت يستحيل حدوثه قبله ومع ذلك يستحيل حدوثه ازلاً ولم يستحيل على الجملة حدوثه

قلنا هذا الالتزام فاسد فانا لم نجعل اثبات ذات تنبؤ عن قبول حادث لكونها واجبة الوجود ثم نتقلب الى جواز قبول الحوادث والعالم ليس له ذات قبل الحدوث موصوفة بانها قابلة للحدوث او غير قابلة حتى يتقلب الى قبول جواز الحدوث فيلزم ذلك على مساق دليلنا* نعم يلزم ذلك المعتزلة حيث قالوا للعالم ذات في القدم قديمة قابلة للحدوث يطرأ عليها الحدوث بعد ان لم يكن فاما على اصلنا فغير لازم وانما الذي نقوله في العالم انه فعل وقدم الفعل محال لان القديم لا يكون فعلاً

الدليل الثالث هو انا نقول اذا قدرنا قيام حادث بذاته فهو قبل ذلك بما ان يتصف

بضد ذلك الحادث او بالاتسكان عن ذلك الحادث وذلك الضد او ذلك الاتسكان ان كان قديماً استحال بطلانه وزواله لان القديم لا يعدم وان كان حادثاً كان قبله حادث لا محالة وكذا قبل ذلك الحادث حادث ويؤدي الى حوادث لا اول لها وهو محال ويتضح ذلك بان نفرض في صفة معينة كالكلام مثلاً فان الكرامية قالوا انه في الازل متكلم على معنى انه قادر على خلق الكلام في ذاته ومهما احدث شيئاً في غير ذاته احدث في ذاته قوله كن ولا بد ان يكون قبل احدث هذا القول ساكناً ويكون سكوته قديماً واذا قال جهم انه يحدث في ذاته علماً فلا بد ان يكون قبله غافلاً وتكون غفله قديمة فنقول السكوت القديم والغفلة القديمة يستحيل بطلانهما لما سبق من الدليل على استحالة عدم القديم فان قيل السكوت ليس بشيء انما يرجع الى عدم الكلام والغفلة ترجع الى عدم العلم والجهل واضداده فاذا وجد الكلام لم يبطل شيء اذ لم يكن شيء الا اللذات القديمة وهي باقية ولكن انضاف اليها موجود آخر وهو الكلام والعلم فاما ان يقال انعدم شيء فلا ويتنزل ذلك منزلة وجود العالم فانه يبطل العدم القديم ولكن العدم ليس بشيء حتى يوصف بالقدم ويقدر بطلانه* والواجب من وجهين (احدهما) ان قول القائل السكوت هو عدم الكلام وليس بصفة والغفلة عدم العلم وليست بصفة كقوله البياض هو عدم السواد وسائر الالوان وليس بلون والسكون هو عدم الحركة وليس بعرض وذلك محال والدليل الذي دل على استحالته بعينه يدل على استحالة هذا والخصوص في هذه المسئلة معترفون بان السكون وصف زايد على عدم الحركة فان كل من يدعي ان السكون هو عدم الحركة لا يقدر على اثبات حدث العالم فظهور الحركة بعد السكون اذا دل على حدث المتحرك فكذلك ظهور الكلام بعد السكوت يدل على حدث المتكلم من غير فرق اذ المسلك الذي به يعرف كون السكون معنى هو مضاد للحركة بعينه يعرف به كون السكوت معنى بضاد الكلام وكون الغفلة معنى بضاد العلم وهو انا اذا ادركنا تفرقة بين حالتي الذات الساكنة والمتحركة فان الذات مدركة على الحالتين والتفرقة مدركة بين الحالتين ولا ترجع التفرقة الى زوال امر وحدوث امر فان الشيء لا يفارق نفسه فدل ذلك على ان كل قابل للشيء فلا يخفوعه او عن ضده وهذا مطرد في الكلام وفي العلم ولا يلزم على هذا الفرق بين وجود العلم وعدمه فان ذلك لا يوجب ذاتين فانه لم تدرك في الحالتين ذات واحدة يطرأ عليها الوجود بل لاذات للعالم قبل الحدوث والقديم ذات قبل حدوث الكلام علم على وجه يخالف للوجه الذي علم عليه بعد حدوث الكلام

الحكم الثالث ان الصفات كلها قديمة فانها ان كانت حادثة كان القديم سبحانه محلاً للحوادث وهو محال او كان يتصف بصفة لا تقوم به وذلك اظهر استحالة كاسبق ولم يذهب احد الى حدوث الحياة والقدرة وانما اعتقدوا ذلك في العلم بالحوادث وفي الارادة وفي الكلام ونحن نستدل على استحالة كونه محلاً للحوادث من ثلاثة اوجه

الدليل الاول ان كل حادث فهو جازي الوجود والتقديم الازلي واجب الوجود ولو تطرق الجواز الى صفاته لكان ذلك منافياً لوجوب وجوده فان الجواز والوجوب يتناقضان فكل ماهو واجب الذات فنالحال ان يكون جازي الصفات وهذا واضح بنفسه

الثاني وهو الاقوى انه لو قدر حلول حادث بذاته لكان لا يتخلو اما ان يرتقي الوم الى حادث يستحيل قبله حادث اولاً يرتقي اليه بل كان حادث فيجوز ان يكون قبله حادث فان لم يرتقي الوم اليه لزم جواز اتصافه بالحوادث ابداً ولزم منه حوادث لا اول لها وقد قام الدليل على استحالة وهذا القسم مذهب اليه احد من العقلاء وان ارتقى الوم الى حادث استحتمل قبله حدوث حادث فتلك الاستحالة لقبول الحادث في ذاته لا يتخلو اما ان تكون لذاته او لزايد عليه وباطل ان يكون لزايد عليه فان كل زائد يفرض ممكن تقدير عدمه فيلزم منه تواصل الحوادث ابداً وهو محال فلم يبق الا ان استحتملته من حيث ان واجب الوجود يكون على صفة يستحيل معها قبول الحوادث لذاته فاذا كان ذلك مستحيلاً في ذاته ازلا استحتمل ان يتقلب المحال جازياً وينزل ذلك منزلة استحتملته لقبول اللون ازلا فان ذلك يبقى فيما لا يزال لانه لذاته لا يقبل اللون باتفاق العقلاء ولم يجوز ان تتغير تلك الاستحالة الى الجواز فكذلك سائر الحوادث* فان قيل هذا يبطل بمحدث العالم فانه كان ممكناً قبل حدوثه ولم يكن الوم يرتقي الى وقت يستحيل حدوثه قبله ومع ذلك يستحيل حدوثه ازلاً ولم يستحيل على الجملة حدوثه

قلنا هذا الالتزام فاسد فانا لم نتخيل اثبات ذات تنبئ عن قبول حادث لكونها واجبة الوجود ثم نتقلب الى جواز قبول الحوادث والعالم ليس له ذات قبل الحدوث موصوفة بانها قابلة للحدوث او غير قابلة حتى يتقلب الى قبول جواز الحدوث فيلزم ذلك على مساق دليلنا* نعم يلزم ذلك المعتزلة حيث قالوا للعالم ذات في العدم قديمة قابلة للحدوث يطرأ عليها الحدوث بعد ان لم يكن فاما على اصلنا فغير لازم وانما هو مستحيل في ذاته فلو كان مستحيلاً في ذاته لم يكن محال لان القديم لا يكون في ذاته مستحيلاً فلو كان مستحيلاً في ذاته لكان محالاً في ذاته والدليل الثالث هو اننا

بضد ذلك الحادث او بالانتمكك عن ذلك الحادث وذلك الضد او ذلك الانفكك ان كان قديماً استحال بطلانه وزواله لان القديم لا يعدم وان كان حادثاً كان قبله حادث لا محالة وكذا قبل ذلك الحادث حادث ويؤدي الى حوادث لا اول لها وهو محال ويتضح ذلك بان تفرض في صفة معينة كالكلام مثلاً فان الكرامية قالوا انه في الازل متكلم على معنى انه قادر على خلق الكلام في ذاته ومهما احدث شيئاً في غير ذاته احدث في ذاته قوله كن ولا بد ان يكون قبل احداث هذا القول ساكناً ويكون سكوته قديماً واذا قال جهم انه يحدث في ذاته علماً فلا بد ان يكون قبله غافلاً وتكون غفلته قديمة فنقول السكوت القديم والغفلة القديمة يستحيل بطلانهما لما سبق من الدليل على استحالة عدم القديم فان قيل السكوت ليس بشيء انما يرجع الى عدم الكلام والغفلة ترجع الى عدم العلم والجهل واضداده فاذا وجد الكلام لم يطل شيء اذ لم يكن شيء الا اللذات القديمة وهي باقية ولكن انضاف اليها موجود آخر وهو الكلام والعلم فاما ان يقال انعدم شيء فلا ويتنزل ذلك منزلة وجود العالم فانه يطل العدم القديم ولكن العدم ليس بشيء حتى يوصف بالقدم ويقدر بطلانه* والواجب من وجهين (احدهما) ان قول القائل السكوت هو عدم الكلام وليس بصفة والغفلة عدم العلم وليست بصفة كقوله البياض هو عدم السواد وسائر الالوان وليس بلون والسكون هو عدم الحركة وليس بعرض وذلك محال والدليل الذي دل على استحالة بعينه يدل على استحالة هذا والغصوم في هذه المسئلة معترفون بان السكون وصف زائد على عدم الحركة فان كل من يدعي ان السكون هو عدم الحركة لا يقدر على اثبات حدث العالم فظهور الحركة بعد السكون اذا دل على حدث التحريك فكذلك ظهور الكلام بعد السكوت يدل على حدث المتكلم من غير فرق اذ المسلك الذي به يعرف كون السكون معنى هو مضاف للحركة بعينه يعرف به كون السكوت معنى يضاف للكلام وكون الغفلة معنى يضاف العلم وهو انا اذا ادركنا تفرقة بين حالتي الذات الساكنة والتحركة فان الذات مدركة على الحالتين والتفرقة مدركة بين الحالتين ولا ترجع التفرقة الى زوال امر وحدث امر فان الشيء لا يفارق نفسه فدل ذلك على ان كل قابل للشيء فلا يخفوه او عن ضده وهذا مطرد في الكلام وفي العلم ولا يلزم على هذا الفرق بين وجود العلم وعدمه فان ذلك لا يوجب ذاتين فانه لم في الحالتين ذات واحدة بطراً عليها الوجود بل لاذات العالم قبل الحدث والقديس حدوث الكلام علم على وجه مخالف للوجه الذي علم عليه بعد حدوث الكلام

يعبر عن ذلك الوجه بالسكوت وعن هذا بالكلام فعما وجهان مختلفان ادركت عليها ذات مستمرة الوجود في الحالتين وللذات هيئة وصفة وحالة يكونه ساكتاً كما ان له هيئة يكونه متكاملاً وكاله هيئة يكونه ساكتاً ومتحرراً وايضاً واسود وهذه الموازنة مطابقة لا يخرج منها

الوجه الثاني في الاتصال هو ان يسلم ايضاً ان السكوت ليس بمعنى وانما يرجع ذلك الى ذات منفكة عن الكلام فالانفكاك عن الكلام حال للشك لا محالة بعدم بطريقتان الكلام فحال الانفكاك نسي عدماً او وجوداً او صفة او هيئة فقد انتفى الكلام والمتنفي قديم وقد ذكرنا ان القديم لا ينتفي سواء كان ذاتاً او حالاً او صفة وليست الاستحالة لكونه ذاتاً فقط بل لكونه قديماً ولا يلزم عدم العالم فانه انتفى مع القدم لان عدم العالم ليس بذات ولا حصل منه حال لذات حتى يقدر تغييرها وتبدلها على الذات والفرق بينها ظاهر فان قيل الاعراض كثيرة والخصم لا يدعى كون الباري محل حدوث شيء منها كالالوان والآلام والذات وغيرها وانما الكلام في الصفات السبعة التي ذكرتموها ولا نزاع من جملتها في الحياة والقدرة وانما النزاع في ثلاثة في القدرة (١) والارادة والعلم وفي معنى العلم السمع والبصر عند من يشتبه وهذه الصفات الثلاثة لا بد ان تكون حادثة ثم يستحيل ان تقوم بغيره لانه لا يكون متصفاً بها فيجب ان تقوم بذاته فيلزم منه كونه محلاً للحوادث

اما العلم بالحوادث فقد ذهب جهم الى انها علوم حادثة وذلك لان الله تعالى الآن عالم بان العالم كان قد وجد قبل هذا وهو في الازل ان كان عالماً بانه كان قد وجد كان هذا جهلاً لا علماً واذا لم يكن عالماً بانه قد وجد كان جهلاً لا علماً واذا لم يكن عالماً وهو الآن عالم فقد ظهر حدوث العلم بان العالم كان قد وجد قبل هذا وهكذا القول في كل حادث واما الارادة فلا بد من حدوثها فانها لو كانت قديمة لكان المراد معها فالت القدرة والارادة معاً وانما وارتفعت العوائق منها وجب حصول المراد فكيف يتأخر المراد عن الارادة والقدرة من غير عائق فلماذا قالت المعتزلة بحدوث ارادة في غير محل وقالت النكرامية بحدوثها في ذاته وربما عبروا عنه بانه يخلق ايجاداً في ذاته عند وجود كل موجود وهذا راجع الى الارادة

واما الكلام فكيف يكون قديماً وفيه اخبار عما مضى فكيف قال في الازل (انا

ارسلنا نوحاً الى قومه) ولم يكن قد خلق نوحاً بعد وكيف قال في الازل لموسى (اخلع نطليك) ولم يخلق بعد موسى فكيف امر ونهى من غير ما مور ولا منهي واذا كان ذلك محالاً ثم علم بالضرورة انه امر ونه واستحال ذلك في القدم علم قطعاً انه صار امرأ ناهياً بعد ان لم يكن فلا معنى لكونه محلاً للحوادث الا هذا* والجواب انا نقول معها حللنا الشبهة في هذه الصفات الثلاثة انتفض منه دليل مستقل على ابطال كونه محلاً للحوادث اذ لم يذهب اليه ذاهب الا بسبب هذه الشبهة واذا انكشف كان القول بها باطلاً كالقول بانه محل للالوان وغيرها مما لا يدل دليل على الانصاف بها* فنقول الباري تعالى في الازل علم بوجود العالم في وقت وجوده وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها في الازل العلم بان العالم يكون من بعد وعند الوجود العلم بانه كائن وبعده العلم بانه كان وهذه الاحوال تتعاقب على العالم ويكون مكشوفاً لله تعالى تلك الصفة وهي لم تتغير وانما المتغير احوال العالم وايضاحه بنال وهو ان اذا فرضنا للواحد منا علماً بقدم زيد عند طلوع الشمس وحصل له هذا العلم قبل طلوع الشمس ولم يتقدم بل بقي ولم يخلق له علم آخر عند طلوع الشمس فما حال هذا الشخص عند الطلوع ايكون عالماً بقدم زيد او غير عالم ومحال ان يكون غير عالم لانه قدر بقاء العلم بالقدم عند الطلوع وقد علم الآن الطلوع فيلزمه بالضرورة ان يكون عالماً بالقدم فلو دام عند انقضاء الطلوع فلا بد ان يكون عالماً بانه كان قد قدم والعلم الواحد افاد الاحاطة بانه سيكون وانه كائن وانه قد كان فهكذا ينبغي ان يفهم علم الله القديم الموجب بالاحاطة بالحوادث وعلى هذا ينبغي ان يقاس السمع والبصر فان كل واحد منهما صفة يتضح بها المرئي والمسموع عند الوجود من غير حدوث تلك الصفة ولا حدوث امر فيها وانما الحادث المسموع والمرئي والدليل القاطع على هذا هو ان الاختلاف بين الاحوال شيء واحد في انقسامه الى الذي كان ويكون وهو كائن لا يزيد على الاختلاف بين الذوات المختلفة ومعلوم ان العلم لا يتعدد بتعدد الذوات فكيف يتعدد بتعدد احوال ذات واحدة واذا كان علم واحد يفيد الاحاطة بذوات مختلفة متباينة فمن اين يستحيل ان يكون علم واحد يفيد احاطة باحوال ذات واحدة بالاضافة الى الماضي والمستقبل ولا شك ان جمعا يتنى النهاية عن معلومات الله تعالى ثم لا يثبت علوماً لنهاية لما فيلزمه ان يعترف بعلم واحد يتعلق بمعلومات مختلفة فكيف يستبعد ذلك في احوال معلوم واحد يحققة انه لو حدث له علم بكل حادث لكان ذلك العلم لا يتخلو اما ان يكون معلوماً او غير معلوم فان لم يكون معلوماً فهو محال لانه حادث وان جاز حادث لا يسميه

مع انه في ذاته اولى بان يكون متضحاً له فبان يجوز الا يعلم الحوادث المبينة لذاته اولى وان كان معلوماً فاما ان يفتقر الى علم اخر وكذلك العلم يفتقر الى علوم آخر لانهاية لها وذلك محال * واما ان يعلم الحادث والعلم بالحدث نفس ذلك العلم فتكون ذات العلم واحدة ولها معلومان احدهما ذات والاخر ذات الحادث فيلزم منه لا محالة تجوز علم واحد يتعلق بمعلومين مختلفين فكيف لا يجوز علم واحد يتعلق باحوال معلوم واحد مع اتحاد العلم ونزحه عن التغير وهذا لا يخرج منه فاما الارادة فقد ذكرنا ان حدودها بغير ارادة اخرى محال وحدودها بارادة يتسلسل الى غير نهاية وان تعلق الارادة القديمة بالاحداث غير محال و يستحيل ان تعلق الارادة بالقديم فلم يكن العالم قديماً لان الارادة تعلقت باحداثه لا بوجوده في القدم وقد سبق ابضاح ذلك وكذلك انكرامي اذا قال يحدث في ذاته ايجاداً في حال حدوث العالم فبذلك يحصل حدوث العالم في ذلك الوقت فيقال له وما الذي خصص اليجاد الحادث في ذاته بذلك الوقت فيحتاج الى تخصيص آخر فيلزمهم في اليجاد ما لزم المعزلة في الارادة الحادثة * ومن قال منهم ان ذلك اليجاد هو قوله كن وهو صوت فهو محال من ثلاثة اوجه * احدها استحالة قيام الصوت بذاته والاخر ان قوله كن حادث ايضاً فان حدث من غير ان يقول له كن فليحدث العالم من غير ان يقال له كن فان انقر قوله كن في ان يكون الى قول آخر انقر القول الاخر الى ثالث والثالث الى رابع و يتسلسل الى غير نهاية ثم لا ينبغي ان يناظر من انتهى عقله الى ان يقول يحدث في ذاته بعدد كل حادث في كل وقت قوله كن فيجتمع الآف الآف اصوات في كل لحظة ومعلوم ان النون والكاف لا يمكن النطق بهما في وقت واحد بل ينبغي ان تكون النون بعد الكاف لان الجمع بين الحرفين محال وان جمع ولم يرتب لم يكن قولاً مفهوماً ولا كلاماً وكما يستحيل الجمع بين حرفين مختلفين فكذلك بين حرفين متماثلين ولا يعقل في اوان واحد الف الف كاف كما لا يعقل الكاف والنون فهو لاء حقهم ان يستزقوا الله عقلاً وهو احم لهم من الاشتغال بالنظر

والثالث ان قوله كن خطاب مع العالم في حالة العدم او في حالة الوجود فان كان في حالة العدم فالمعدم لا يفهم الخطاب فكيف يمثل بان يتكون بقوله كن وان كان في حالة الوجود فالكائن كيف يقال له كن فانظر ماذا يفعل الله تعالى بن ضل عن سبيله فقد انتهى ركاكة عقله الى ان لا يفهم المعنى بقوله تعالى (اذا اردنا ان نقول له كن فيكون) وانه كناية عن نفاذ القدرة وكماها حتى انجز بهم الى هذه المخازي نفوذ بالله من الخزي

والفضيحة يوم الفزع الا كبر يوم تكشف الضمائر وتبلى السرائر فيكشف اذ ذاك ستر الله عن خبايا الجهال ويقال للجهال الذي اعتقد في الله تعالى وفي صفاته غير الرأي السديد (لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطائك فبهرك اليوم حديد)

واما الكلام فهو قديم وما استبعدوه من قوله تعالى (اخلع نعليك) ومن قوله تعالى (انا ارسلنا نوحا) استبعاد مسنده تقديرهم الكلام صوتا وهو محال فيه وليس بمحال اذ فهم كلام النفس * فانا نقول يقوم بذات الله تعالى خبر عن ارسال نوح العبارة عنه قبل ارساله انا نرسله وبعد ارساله انا ارسلنا واللفظ يختلف باختلاف الاحوال والمعنى القايم بذاته تعالى لا يختلف فان حقيقته انه خبر متعلق بخبر ذلك الخبر هو ارسال نوح في الوقت المعلوم وذلك لا يختلف باختلاف الاحوال كما سبق في العلم وكذلك قوله اخلع نعليك لفظة تدل على الامر والامر اقتضاء وطلب يقوم بذات الامر وليس شرط قيامه به ان يكون المأمور موجودا ولكن يجوز ان يقوم بذاته قبل وجود المأمور فاذا وجد المأمور كان مأمورا بذلك الاقتضاء بعينه من غير تجديد اقتضاء آخر وكمن شخص ليس له ولد ويقوم بذاته اقتضاء طلب العلم منه على تقدير وجوده اذ يقدر في نفسه ان يقول لولده اطلب العلم وهذا الاقتضاء يتجزئ في نفسه على تقدير الوجود فلو وجد الولد وخلق له عقل وخلق له علم بما في نفس الاب من غير تقدير صياغة لفظ مسموع وقدر بقاء ذلك الاقتضاء على وجوده لعلم الابن انه مأمور من جهة الاب بطلب العلم في غير استثناء اقتضاء متجدد في النفس بل يبقى ذلك الاقتضاء نعم العادة جارية بأن الابن لا يحدث له علم الا بلفظ يدل على الاقتضاء الباطن فيكون قوله بلسانه اطلب العلم دلالة على الاقتضاء الذي في ذاته سواء حدث في الوقت او كان قديما بذاته قبل وجود ولده فهكذا ينبغي ان يفهم قيام الامر بذات الله تعالى فتكون الالفاظ الدالة عليه حادثة والمدلول قديما ووجود ذلك المدلول لا يستدعي وجود المأمور بل تصور وجوده معها كان المأمور مقدر الوجود فان كان مستحيل الوجود ربما لا يتصور وجود الاقتضاء ممن يعلم استحالة وجوده فلذلك لا نقول ان الله تعالى يقوم بذاته اقتضاء فعل ممن يستحيل وجوده بل ممن علم وجوده وذلك غير محال * فان قيل انتقولون ان الله تعالى في الازل أمر ونه * فان قلتم انه أمر فكيف يكون أمر لا مأمور له وان قلتم لا فقد صار امر ابعدا لم يكن قلنا اختلف الاصحاب في جواب هذا والمختار ان نقول هذا نظر يتعلق احد طرفيه بالمعنى الآخر باطلاق الاسم من حيث اللغة فاما حظ المعنى فقد انكشف وهو ان الاقتضاء

القديم معقول وان كان سابقاً على وجود الأمور كما في حق الولد ينبغي ان يقال اسم الامر ينطلق عليه بعد فهم الأمور ووجوده ام ينطلق عليه قبله وهذا امر لفظي لا ينبغي لناظر ان يشتغل بامثاله ولكن الحق انه يجوز اطلاقه عليه كما جوزوا تسمية الله تعالى قادراً قبل وجود المقدور ولم يستبعدوا قادراً ليس له مقدور موجود بل قالوا القادر يستدعي مقدوراً معلوماً لا موجوداً فكذلك الأمر يستدعي مأوراً معلوماً موجوداً والمعلوم الموجود قبل الوجود بل يستدعي الامر مأوراً به كما يستدعي مأوراً ويستدعي امراً ايضاً والمأمور به يكون معدوماً ولا يقال انه كيف يكون امراً من غير مأمور به بل يقال له مأمور به هو معلوم وليس يشترط كونه موجوداً بل يشترط كونه معدوماً بل من امر ولده على سبيل الوضعية بامر ثم توفي فاقى الولد بما اوصى به يقال امثل امر والده والامر معدوم والامر في نفسه معدوم ونحن مع هذا نطلق اسم امتثال الامر فاذا لم يستبعد كون المأمور ممثلاً للامر ولا وجود للامر ولا للأمر ولم يستبعد كون الامر امراً قبل وجود المأمور به فمن اين يستدعي وجود المأمور فقد انكشف من هذا حظ اللفظ والمعنى جميعاً ولا نظر الا فيها فهذا ما اردنا ان نذكره في استحالة كونه محلاً للحوادث اجمالاً وتفصيلاً

الحكم الرابع ان الاسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبعة صادقة عليه ازلاً وابدأ فهو في القدم كان حياً قادراً عالماً سمياً بصيراً متكلاً واما ما يشق له من الافعال كالرازي والخالق والمز والمذل فقد اختلف في انه يصدق في الازل ام لا وهذا اذا كشف الغطاء عنه تبين استحالة الخلاف فيه

والقول الجامع ان الاسامي التي تسمى بها الله تعالى اربعة الاول ان لا يدل الا على ذاته كالموجود وهذا صادق ازلاً وابدأ

الثاني ما يدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم فانه يدل على وجود غير مسبوق بعدم ازلاً والباقي فانه يدل على الوجود وسلب العدم عنه آخرًا وكالواحد فانه يدل على الوجود وسلب الشريك وكالغني فانه يدل على الوجود وسلب الحاجة فهذا ايضاً يصدق ازلاً وابدأ لان ما يسلب عنه يسلب لذاته فيلازم الذات على الدوام

الثالث ما يدل على الوجود وصفة زائدة من صفات المعنى كالحي والقادر والمتكلم والمريد والسميع والبصير والعالم وما يرجع الى هذه الصفات السبعة كالآمر والنهي والخبير ونظائره فذلك ايضاً يصدق عليه ازلاً وابدأ عند من يعتقد قدم جميع الصفات

الرابع ما يدل على الوجود مع اضافة الى فعل من افعاله كالجود والزاق والخالق والمز والمذل وامثاله وهذا مختلف فيه فقال قوم هو صادق ازلًا اذ لو لم يصدق لكان اتصافه به موجبًا للتغير وقال قوم لا يصدق اذ لا خلق في الازل فكيف خالفًا والكاشف للغطاء عن هذا ان السيف في الغمد يسمى صارمًا وعند حصول القطع به وفي تلك الحالة على الاقتران يسمى صارمًا وهما بمعنيين مختلفين فهو في الغمد صارم بالقوة وعند حصول القطع صارم بالفعل وكذلك الماء في الكوز يسمى مرويًا وعند الشرب يسمى مرويًا وهما اطلاقان مختلفان فعنى تسمية السيف في الغمد صارمًا ان الصفة التي يحصل بها القطع في الحال لقصور في ذات السيف وحدته واستعداده بل لامر آخر وراء ذاته فبالمعنى الذي يسمى السيف في الغمد صارمًا يصدق اسم الخالق على الله تعالى في الازل فان الخلق اذ جرى بالفعل لم يكن لتجدد امر في الذات لم يكن بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود في الازل وبالمعنى الذي يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق في الازل فهذا حظ المعنى فقد ظهر ان من قال انه لا يصدق في الازل هذا الاسم فهو محقق واراد به المعنى الثاني ومن قال يصدق في الازل فهو محقق اوراد به المعنى الاول واذا كشف الغطاء على هذا الوجه ارتفع الخلاف فهذا تمام ما اردنا ذكره في قطب الصفات وقد اشتمل على سبعة دعاو وتفرع عن صفة القدرة ثلاثة فروع وعن صفة الكلام خمسة استبعادات واجتمع من الاحكام المشتركة بين الصفات اربعة احكام فكان المجموع ثمانين دعوى هي اصول الدعاوي وان كان تنبني كل دعوى على دعاوي بها يتوصل الى اثباتها فلنشغل بالقطب الثالث من الكتاب ان شاء الله تعالى القطب الثالث في افعال الله تعالى وجملة افعال جايزة لا يوصف شي منها بالوجوب وتدعى في هذا القطب سبعة امور

ندعى انه يجوز لله تعالى ان لا يكلف عباده وانه يجوز ان يكتفهم ما لا يطاق وانه يجوز منه ايلام العباد بغير عوض وجناية وانه لا يجب رعاية الاصلح لم وانه لا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية وان العبد لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشرع وانه لا يجب على الله بعثه الرسل وانه لو بعث لم يكن قبيحًا ولا محالًا بل امكن اظهار صدقهم بالمعجزة وجملة هذه الدعاوي تنبني على البحث عن معنى الواجب والحسن والقبیح ولقد خاض الخائفون فيه وطولوا القول في ان العقل هل يحسن ويقبح وهل يوجب وانما كثر الخطب لانهم لم يحصوا معنى هذه الالفاظ واختلافات الاصطلاحات فيها وكيف

تخاطب خصمان في ان العقل واجب ام وما بعد لم يفهما معنى الواجب فعما محصلا
متفقا عليه بينهما فلنقدم البحث عن الاصطلاحات ولا بد من الوقوف على معنى
سنة الفاظ وهي الواجب والحسن والقيح والعبث والسفه والحكمة فان هذه الالفاظ
مشتركة ومثار الاغاليط اجمالها والوجه في امثال هذه المباحث ان نطرح الالفاظ ونحصل
المعاني في العقل بعبارات اخرى ثم نلتنف الى الالفاظ المبيوث عنها وننظر الى تفاوت
الاصطلاحات فيها فنقول اما الواجب فانه يطلق على فعل لا محالة ويطلق على القديم
انه واجب وعلى الشمس اذا غربت انها واجبة وليس من غرضنا وليس ينبغي ان الفعل
الذي لا يترجفعه على تركه ولا يكون صدوره من صاحبه اولى من تركه لا يسمى
واجبا وان ترجع وكان اولاً لا يسميه ايضا بكل ترجيح بل لا بد من خصوص ترجيح
ومعلوم ان الفعل قد يكون بحيث يعلم انه يعلم انه نستعقب تركه ضرراً او يتوهم وذلك
الضرر اما عاجل في الدنيا واما آجل في العاقبة وهو اما قريب محتمل واما عظيم لا يطاق
مثله فانقسام الفعل ووجوه ترجمه لهذه الاقسام ثابت في العقل من غير لفظ فلنرجع الى
اللفظ فنقول معلوم ان ما فيه ضرر قريب محتمل لا يسمى واجبا اذ العطشان اذا لم
ينادر الى شرب الماء تضرر تضرراً قريباً ولا يقال ان الشرب عليه واجب ومعلوم ان
ما لا ضرر فيه اصلاً ولكن في فعله فائدة لا يسمى واجباً فان التجارة واكتساب المال
والنوافل فيه فائدة ولا يسمى واجباً بل المخصوص باسم الواجب ما في تركه ضرر ظاهر
فان كان ذلك في العاقبة اعني الآخرة وعرف بالشرع فحينئذ نسميه واجباً وان كان ذلك
في الدنيا وعرف بالعقل فقد يسمى ايضا ذلك واجباً فان من لا يعتقد الشرع قد يقول
واجب على الجائع الذي يموت من الجوع ان يأكل اذا وجد الخبز ونعني بوجوب الاكل
ترجع فعله على تركه بما يتعلق من الضرر بتركه ولنا نحرّم هذا الاصطلاح بالشرع فان
الاصطلاحات مباحة لا حرج فيها للشرع ولا للعقل وانما تمنع منه اللغة اذا لم يكن على
وفق الموضوع المعروف فقد تحصلنا على معنيين للواجب ورجع كلاهما الى التمرض
للضرر وكان احدهما اعم لا يختص بالآخرة والآخر اخص وهو اصطلاحنا وقد يطلق
الواجب بمعنى ثالث وهو الذي يؤدي عدم وقوعه الى امر محال كما يقال ما علم وقوعه
فوقوعه واجب ومعناه انه ان لم يقع يؤدي الى ان ينقلب العلم جهلاً وذلك محال
فيكون معنى وجوبه ان ضده محال فليس هذا المعنى الثالث الواجب
واما الحسن فخط المعنى منه ان الفعل في حق الفاعل يتقسم الى ثلاثة اقسام احدها

ان توافقه اي تلايم غرضه والثاني ان يتافر غرضه والثالث ان لا يكون له في فعله ولا في تركه غرض وهذا الانقسام ثابت في العقل فالذي يوافق الفاعل يسمى حسناً في حقه ولا معنى لحسنه الا موافقته لغرضه والذي يتنافي غرضه يسمى قبيحاً ولا معنى لقبحه الا منافاته لغرضه والذي لا يتنافي ولا يوافق يسمى عبثاً اي لا فائدة فيه اصلاً وفاعل العبث يسمى عبثاً وربما يسمى سفيهاً وفاعل القبيح اعني الفعل الذي ينضربه يسمى سفيهاً واسم السفيه اصدق منه على العاثر وهذا كله اذا لم يلتفت الى غير الفاعل او لم يرتبط الفعل بغرض غير الفاعل فان ارتبط بغير الفاعل وكان موافقاً لغرضه سمي حسناً في حق من وافقه وان كان منافياً سمي قبيحاً وان كان موافقاً لشخص دون شخص سمي في حق احدها حسناً وفي حق الآخر قبيحاً اذ اسم الحسن والقبيح بأن الموافقة والمخالفة وهما امران اضافيان مختلفان بالاشخاص ويختلف في حق شخص واحد بالاحوال ويختلف في حال واحد بالاعراض فرب فعل يوافق الشخص من وجه ويخالفه من وجه فيكون حسناً من وجه قبيحاً من وجه فن لا ديانة له يستحسن الزنا بزوجة الغير و بعد الظفر بها نعمة ويستقبح فعل الذي يكشف عورته ويسميه غاراً قبيح الفعل والمتدين يسميه محتسباً حسن الفعل وكل يحسب غرضه تطلق اسم الحسن والقبح بل يقتل ملك من الملوك فيستحسن فعل القاتل جميع اعدائه ويستقبحه جميع اوليائه بل هذا القاتل في الحسن المخصوص جاري في الطبائع ما خلق ما يلا من الالوان الحسن الى السمرة فصاحبه يستحسن الاسمر ويشفقه والذي خلق ما يلا الى البياض المشرب بالحمره يستقبحه ويستكرهه ويسفه عقل المستحسن المستهتر به فبهذا يتبين على القطع ان الحسن والقبيح عبارتان عن الخلق كلهم عن امرين اضافيين مختلفان بالاضافات عن صفات الذوات التي لا تختلف بالاضافة فلا جرم جاز ان يكون الشيء حسناً في حق زيد قبيحاً في حق عمرو ولا يجوز ان يكون الشيء اسود في حق زيد ابيض في حق عمرو لما لم تكن الالوان من الأوصاف الاضافية فاذا فهمت المعنى فافهم ان الاصطلاح في لفظ الحسن ايضاً ثلاثة فقابل يطلقه على كل ما يوافق الغرض عاجلاً كان او آجلاً وقابل يخصص بما يوافق الغرض في الاخر وهو الذي حسنه الشرع اي حث عليه ووعد بالثواب عليه وهو اصطلاح اصحابنا والقبيح عند كل فريق ما يقابل الحسن فالاول اعم وهذا اخص وبهذا الاصطلاح قد يسمى بمعنى من لا يتجاشأ فعل الله تعالى قبيحاً اذ كان لا يوافق غرضهم ولذلك ترام يسبون الفلك والدمر ويقولون خرف الفلك وما اقم افعاله ويهللون

ان الفاعل خالق الفلك ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر وفيه اصطلاح ثالث اذ قد يقال فعل الله تعالى حسن كيف كان مع انه لا غرض في حقه و يكون معناه انه لا تبعة عليه فيه ولا لائمة وانه فاعل في ملكه الذي لا يسام فيه ما يشاء واما الحكمة فتطلق على معنيين * احدهما الاحاطة المجردة بنظم الامور ومعانيها الدقيقة والجليلة والحكم عليها بانها كيف ينبغي ان تكون حتى تتم منها الغاية المطلوبة بها والثاني ان تنضاف اليه القدرة على ايجاد الترتيب والنظام واتقانه واحكامه فيقال حكيم من الحكمة وهو نوع من العلم و يقال حكيم من الاحكام وهو نوع من الفعل فقد اتضح لك معنى هذه الالفاظ في الاصل ولكن ها هنا ثلاث غلطات للوم يستفاد من الوقوف عليها الخلاص من اشكالات تغتريها طوائف كثيرة

الاولى ان الانسان قد يطلق اسم القبيح على ما يخالف غرضه وان كان يوافق غرض غيره ولكنه لا يلتفت الى الغير فكل طبع مشغوف بنفسه ومستحقر ما عداه ولذلك يحكم على الفعل مطلقاً بأنه قبيح وقد يقول انه قبيح في عينه وسببه انه قبيح في حقه بمعنى انه مخالف لغرضه ولكن اغراضه كأنه كل العالم في حقه فيتوهم ان المخالف لحقه مخالف في نفسه فيضيف القبح الى ذات الشيء و يحكم بالاطلاق فهو مصيب في اصل الاستقبح ولكنه مخفي في حكمه بالقبح على الاطلاق وفي اضافة القبح الى ذات الشيء ومنشأ غفلته عن الالتفات الى غيره بل عن الالتفات الى بعض احوال نفسه فانه قد يستحسن في بعض احواله غير ما يستقيمه معها انقلاب موافقاً لغرضه

الغلطة الثانية فيه ان ما هو مخالف للاغراض في جميع الاحوال الا في حالة نادرة فقد يحكم الانسان عليه مطلقاً بأنه قبيح لذهوله عن الحالة النادرة ورسوخ غالب الاحوال في نفسه واستيلائه على ذكره فيقضي مثلاً على الكذب بأنه قبيح مطلقاً في كل حال وان قبحه لانه كذب لذاته فقط لا لمعنى زائد وسبب ذلك غفلته عن ارتباط مصالح كثيرة بالكذب في بعض الاحوال ولكن لو وقعت تلك الحالة ربما نفر طبعه عن استحسان الكذب لكثرة الله باستقبحه وذلك لان الطبع بنفر عنه من اول الصبا بطريق التأديب والاستصلاح ويلي اليه ان الكذب قبيح في نفسه وانه لا ينبغي ان يكذب قط فهو قبيح ولكن بشرط يلزمه في اكثر الاوقات وانما يقع نادراً فلذلك لا ينبه على ذلك الشرط ويغرس في طبعه قبحه والتنفير عنه مطلقاً

الغلطة الثالثة سيق الوم الى العكس فان ما رثي مقروناً بالشيء بظن ان الشيء

ايضا لا محالة يكون مقرونا به مطلقا ولا يدري ان الاخصى ابداً يكون مقرونا بالاعم
واما الاعم فلا يلزم ان يكون مقرونا بالاخص ومثاله ما يقال من ان السليم اعنى الذي
نهشته الحية يخاف من الحبل المبرقش اللون وهو كما قيل وسببه انه ادرك المؤذي وهو
متصور بصورة حبل مبرقش فاذا ادرك الحبل سبق الوم الى العكس وحكم بانه مؤذ
فينفر الطبع تابعا للوم والخيال وان كان العقل مكذبا به بل الانسان قد ينفر عن اكل
الطيمض الاصفر لشبهه بالعدرة فيكاد يتقايأ عند قول القائل انه عدرة ويتعذر عليه
تناوله مع كون العقل مكذبا به وذلك لسبق الوم الى العكس فانه ادرك المستنقذر
رطباً اصفر فاذا رأى الرطب الاصفر حكم بانه مستنقذر بل في الطبع ما هو اعظم من
هذا فان الاسامي التي تطلق عليها المنود والزنج لما كان يقترن بها قبح المسي به يؤثر
في الطبع ويبلغ الى حد لو سمي به اجمل الاتراك والروم لنفر الطبع عنه لانه ادرك
الوم القبيح مقرونا بهذا الاسم فيحكم بالعكس فاذا ادرك الاسم حكم بالتقيح على المسي
ونفر الطبع وهذا مع وضوحه للعقل فلا ينبغي ان يغفل عنه لان اقدام الخلق واجسامهم
في اقوالهم وعقائدهم وافعالهم تابع لمثل هذه الاوهام*واما اتباع العقل الصرف فلا يقوى
عليه الا اولياء الله تعالى الذين اراهم الله الحق حقاً وقوام على اتباعه وان اردت ان
تجرب هذا في الاعتقادات فاورد على فهم العامي المعتزلي مسألة معقولة جليلة فيسارع
الى قبولها فلوقلت له انه مذهب الاشعري رضي الله عنه لنفر وامتنع عن القبول وانقلب
مكذبا بعين ما صدق به معها كان سبي الظن بالاشعري اذ كان قبح ذلك في نفسه
منذ الصبا وكذلك تقرر امرأ معقولا عند العامي الاشعري ثم نقول له ان هذا قول
المعتزلي فينفر عن قبوله بعد التصديق ويعود الى التكذيب ولست اقول هذا طبع
العوام بل طبع اكثر من رايته من المتوسمين باسم العلم فانهم لم يفارقوا العوام في
اصل التقليد بل اضافوا الى تقليد المذهب تقليد للدليل فهم في نظرهم لا يطلبون
الحق بل يطلبون طريق الحيلة في نصره ما اعتقدوه حقاً بالسماع والتقليد فان
صادفوا في نظرهم ما يؤكدهم عقائدهم قالوا قد ظفروا بالدليل وان ظهر لهم ما يضعف
مذهبهم قالوا قد عرضت لنا شبهة فيضعون الاعتقاد المتلطف بالتقليد اصلاً وينبزون
بالشبهة كل ما يخالفه وبالدليل كل ما يوافقه وانما الحق ضده وهو ان لا يمتد شيئا
اصلاً وينظر الى الدليل وبسعي مقتضاه حقاً ونقيضه باطلاً وكل ذلك منشاؤه
الاستحسان والاستقباح بتقديم الالة والتخلق باخلاق منذ الصبا فاذا وقفت على هذه

المثارات سهل عليك دفع الاشكالات * فان قيل فقد رجع كلامكم الى ان الحسن والقيح يرجعان الى الموافقة والمخالفة للاغراض ونحن نرى العاقل يستحسن ما لا فائدة له فيه ويستقبح ما له فيه فائدة * اما الاستحسان فن رأى انساناً او حيواناً مشرفاً على الهلاك استحسناً انقاذه ولو بشرية ماء مع انه ربما لا يعتقد الشرع ولا يتوقع منه غرضاً في الدنيا ولا هو بمراًي من الناس حتى ينتظر عليه ثناء بل يمكن ان يقدر انتفاء كل غرض ومع ذلك يرجع جهة الانقاذ على جهة الاهمال بتخصين هذا وتقييح ذلك واما الذي يستقبح مع الاغراض كالذي يحمل على كلمة الكفر بالسيف والشرع قد رخص له في اطلاقها فانه قد يستحسن منه الصبر على السيف وترك النطق به او الذي لا يعتقد الشرع وحمل بالسيف على تقضى عهد ولا ضرر عليه في تقضه وفي الوفاء به هلاكه فانه يستحسن الوفاء بالعهد والامتناع من التقضى فبان ان الحسن والقيح معني سوى ما ذكرتموه ﴿ والجواب ﴾ ان في الوقوف على الغلطات المذكورة ما يشي هذا الغليل اما ترجيح الانقاذ على الاهمال في حق من لا يعتقد الشرع فهو للاذي الذي يلحق الانسان في رقة الجنسية وهو طبع يستحيل الانتكاس عنه ولان الانسان يقدر نفسه في تلك البلية ويقدر غيره قادراً على انقاذه مع الاعراض عنه ويجد من نفسه استقباح ذلك فيعود عليه ويقدر ذلك من المشرف على الهلاك في حق نفسه فينفرد طبعه عما يعتقد من ان المشرف على الهلاك في حقه فيندفع ذلك عن نفسه بالانقاذ فان فرض ذلك في بهيمة لا يتوهم استقباحها او فرض في شخص لا رقة فيه ولا رحمة فهذا محال بصورة اذ الانسان لا ينفك عنه فان فرض على الاستمالة فيبقى امر آخر وهو الثناء بحسن الخلق والشفقة على الخلق فان فرض حيث لا يعلم احد فهو ممكن ان يعلمه فان فرض في موضع يستحيل ان يعلم فيبقى ايضاً ترجيح في نفسه وميل بضاهي نفرة طبع السلم عن الخبل وذلك انه رأى الثناء مقروناً بمثل هذا الفعل على الاطراد وهو يميل الى الثناء فيميل الى المقرون به وان علم بعقله عدم الثناء كما انه لما رأى الاذى مقروناً بصورة الخبل وطبعه ينفر عن الاذى فينفر عن المقرون به وان علم بعقله عدم الاذى بل الطبع اذا رأى من يعشقه في موضع وطال معه انسه فيه فانه يحس من نفسه نفرة بين ذلك الموضع وحيطانه وبين سائر المواضع ولذلك قال الشاعر

امر علي جدار ديار ليلي * اقبل ذا الجدار وذا الجدار

وما تلك الديار شغفن قلبي * ولكن حب من سكن الديارا
 وقال ابن الرومي منها على سبب حب الناس الاوطان ونعم ما قال
 * وحب اوطان الرجال اليهم * ما رب قضاها الشباب هنالكا *
 * اذا ذكروا اوطانهم ذكرتهم * عهد الصبا فيها فحنوا لذلك *
 واذا تتبع الانسان الاخلاق والعادات رأى شواهد هذا خارجة عن الحصر فهذا
 هو السبب الذي هو غلط المغترين بظاهر الامور الداهلين عن اسرار اخلاق النفوس
 الجاهلين بان هذا الميل وامثاله يرجع الى طاعة النفس بحكم الفطرة والطبع بمجرد الهم
 واخيل الذي هو غاظ يحكم العقل ولكن خلقت قوى النفس مطيعة للاوهام والتخيلات
 بحكم اجراء العادات حتى اذا تخيل الانسان طعاما طيبا بالتذكر او بالرؤية سال في
 الحال لعابه وتعلبت اشداقه وذلك بطاعة القوة التي تغرها الله تعالى لافاضة اللعاب
 المعين على المضغ للتخيل والهم فان شأنها ان تنبعث بحسب التخيل وان كان الشخص
 عالما بانه ليس يريد الاقدام على الاكل بصوم او بسبب آخر وكذلك يتخيل الصورة
 الجميلة التي يشتهي مجامعتها فكما ثبت ذلك في الخيال انبعثت القوة الناشئة لآلة الفعل
 وسافت الرياح الى تجاوير الاعصاب وملأتها وثاربت القوة المأمورة بصب المذي
 الرطب المعين على الوقاع وذلك كله مع التحقيق بحكم العقل للامتناع عن الفعل في ذلك
 الوقت ولكن الله تعالى خلق هذه القوى بحكم طرد العادة مطيعة مسخرة تحت حكم
 الخيال والهم ساعد العقل الهم او لم يساعده فهذا وامثاله منشاء الغلط في سبب ترجيح
 احد جانبي الفعل على الاخر وكل ذلك راجع الى الاغراض فاما النطق بكلمة الكفر
 وان كان كذلك فلا يستعجه العاقل تحت سيف البنة بل ربما يستعجم الاصرار
 فان استحسن الاصرار فله سببان احدهما اعتقاده ان الثواب على الصبر والاستسلام
 اكثر والاخر ما ينتظر من الثناء عليه بصلابته في الدين فكمن شجاع يمتطي من
 الخطر ويتهجم على عدد يعلم انه لا يطيقهم ويستحق ما يناله بما يعتاضه عنه من لذة
 الثناء والحمد بعد موته وكذلك الامتناع عن تقصص العهد بسببه ثناء الخلق على من يفي
 بالعهد وتواصيهم به على مر الاوقات لما فيها من مصالح الناس فان قدر حيث
 لا ينتظر ثناء فسيبه حكم الهم من حيث انه لم يزل مقرونا بالثناء الذي هو لذيد والمقرون
 بالذيد لذيد كما ان المقرون بالمكروه مكروه كما سبق في الامثلة فهذا ما يمنحله هذا
 المختصر من بث امرار هذا الفصل وانما يعرف قدره من طال في المعقولات نظره وقد

استفدنا بهذه المقدمة ايجاز الكلام في الدعاوي فلنرجع اليها
الدعوى الاولى ندعي انه يجوز لله تعالى ان لا يخلق الخلق واذا خلق فلم يكن ذلك
واجباً عليه واذا خلقهم فله ان لا يكلفهم واذا كلفهم فلم يكن ذلك واجباً عليه وقالت
طائفة من المعتزلة يجب عليه الخلق والتكليف بعد الخلق * وبرهان الحق فيه ان نقول
قول القائل الخلق والتكليف واجب غير مفهوم فانا بينا ان المفهوم عندنا من لفظ
الواجب ما ينال تاركه ضرر اما عاجلاً واما اجلاً او ما يكون نقيضه محال والضرر
محال في حق الله تعالى وليس في ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال الا ان يقال كان
يودي ذلك الى خلاف ما سبق به العلم في الازل وما سبقت به المشيئة في الازل فهذا
حق وهو بهذا التاويل واجب فان الارادة اذا فرضت موجودة او العلم اذا فرض
متعلقاً بالشيء كان حصول المراد والمعلوم واجباً لا محالة فان * قيل انما يجب عليه ذلك
لفائدة الخلق لا لفائدة ترجع الى الخالق سبحانه وتعالى قلنا الكلام في قولكم لفائدة
الخلق للتعليل والحكم الملل هو الوجوب ونحن نطالبكم بتفهم الحكم فلا يعنيكم ذكر العلة
فما معنى قولكم انه يجب لفائدة الخلق وما معنى الوجوب ونحن لا نفهم من الوجوب الا
المعاني الثلاثة وهي منعدمة فان اردتم معنى رابعاً ففسروه اولاً ثم اذكروا علته فانا ربما
لانكر ان للخلق في الخلق فائدة وكذا في التكليف ولكن ما فيه فائدة غيره لم يجب
عليه اذا لم يكن له فائدة في فائدة غيره وهذا لا يخرج عنه ابدأ على انا نقول انما
يستقيم هذا الكلام في الخلق لا في التكليف ولا يستقيم في هذا الخلق الموجود بل في ان
يخلقهم في الجنة متنعمين من غير هم وضرر وغم والم واما هذا الخلق الموجود فالعقلاء كلهم
قد تمنوا العدم * وقال بعضهم ليتني كنت نسياً منسياً وقال اخر ليتني لم اك شيئاً وقال
اخر ليتني كنت تبنه رفعها من الارض وقال اخر يشير الى طائر ليتني كنت ذلك الطائر
وهذا قول الانبياء والاولياء وهم العقلاء فبعضهم يتنى عدم الخلق وبعضهم يتحني عدم
التكليف بان يكون جماً او طائراً فليت شعري كيف يستحيى العاقل في ان يقول
للخلق في التكليف فائدة وانما معنى الفائدة نفي الكلفة والتكليف في عينه الزام كلفه وهو الم
وان نظر الى الثواب فهو الفائدة وكان قادراً على ايصاله اليهم بنفي تكليف فان قيل
الثواب اذا كان باستحقاق كان الذ ووقع من ان يكون بالامتنان والابتداء * والجواب
ان الاستعاذة بالله تعالى من عقل ينتهي الى التكبر على الله عز وجل والترفع من احتمال
منته وتقدير اللذة في الخروج من نعمته اولى من الاستعاذة بالله من الشيطان الرجيم

وليت شعري كيف يُبعد من العقلاء من يخطر بباله مثل هذه الوسواس ومن يستنقل
المقام ابد الابد في الجنة من غير تقدم تعب وتكليف اخس من ان بناظر او يخاطب
هذا لو سلم ان الثواب بعد التكليف يكون مستحقاً وسنبين نقيضه ثم ليت شعري الطاعة
التي بها يستحق الثواب من اين وجدها العبد وهل لها سبب سوى وجوده وقدرته
وارادته وصحة اعضائه وحضور اسبابه وهل لكل ذلك مصدر الا فضل الله ونعمته فنعوذ
بالله من الانحلال عن غريزة العقل بالكيفية فان هذا الكلام من هذا النمط فينبغي ان
يسترزق الله تعالى عقلاً لصاحبه ولا يشتغل بمنظرته

﴿الدعوى الثانية﴾ ان الله تعالى ان يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه
وذهبت المعزلة الى انكار ذلك ومعتقد اهل السنة ان التكليف له حقيقة في نفسه
وهو انه كلام وله مصدر وهو المكلف ولا شرط فيه الا كونه متكاملاً وله مورد وهو
المكلف وشرطه ان يكون فاهماً للكلام فلا يسمى الكلام مع الجماد والمجنون خطاباً
ولا تكليفاً والتكليف نوع خطاب وله متعلق وهو المكلف به وشرطه ان يكون مفهوماً
فقط واما كونه ممكناً فليس بشرط لتحقيق الكلام فان التكليف كلام فاذا صدر عن
يفهم مع من يفهم فيما يفهم وكان المخاطب دون المخاطب سمي تكليفاً وان كان مثله سمي
التامساً وان كان فوقه سمي دعاء وسوياً فالافتضاء في ذاته واحد وهذه الاسامي
تختلف عليه باختلاف النسبة وبرهان جواز ذلك ان استحالة لا تخلو اما ان تكون
لامتناع تصور ذاته كاجتماع السواد والبياض او كان لاجل الاستقباح وباطل ان يكون
امتناعه لذاته فان السواد والبياض لا يمكن ان يفرض مجتمعا وفرض هذا ممكن اذ
التكليف لا يخلو اما ان يكون لفظاً وهو مذهب الخصم وليس بمستحيل ان يقول الرجل
لعبد الزمان قم فهو على مذهبه اظهر واما نحن فانا نعتقد انه افتضاء يقوم بالنفس وكما
يتصور ان يقوم افتضاء القيام بالنفس من قادر فيتصور ذلك من عاجز بل ربما يقوم
ذلك بنفسه من قادر ثم يبقى ذلك الافتضاء ونظر الزمان والسيد لا بدري ويكون
الافتضاء قائماً بذاته وهو افتضاء قائم من عاجز في علم الله تعالى وان لم يكن معلوماً عند
المقتضى فان علمه لا يحيل بقاء الافتضاء مع العلم بالجزء عن الوفاء وباطل ان يقال
بطلان ذلك من جهة الاستحسان فان كلامنا في حق الله تعالى وذلك باطل في حقه
لتنزهه عن الاغراض ورجوع ذلك الى الاغراض اما الانسان العاقل المضبوط بغالب

الامر فقد يستقبح ذلك وليس ما يستقبح من العبد يستقبح من الله تعالى ﴿ فان قيل ﴾ فهو مما لا فائدة فيه وما لا فائدة فيه فهو عبث والعبث على الله تعالى محال ﴿ فلنا ﴾ هذه ثلاث دعاوي ﴿ الاولى ﴾ انه لا فائدة فيه ولا نسلم فلعل فيه فائدة للعباد اطعم الله عليها وليست الفائدة هي الامتثال والثواب عليه بل ربما يكون في اظهار الامر وما يتبعه من اعتقاد التكليف فائدة فقد بنسخ الامر قبل الامتثال كما امر ابراهيم عليه السلام بذبح ولده ثم نحيه قبل الامتثال وامر اباجهل بالايمان واخبر انه لا يؤمن وخلاف خبره محال ﴿ الدعوى الثانية ﴾ ان ما لا فائدة فيه فهو عبث فهذا تكرير عبارة فانا بينا انه لا يراد بالعبث الا ما لا فائدة فيه فان اريد به غيره فهو غير مفهوم

﴿ الدعوى الثالثة ﴾ ان العبث على الله تعالى محال وهذا فيه تلبيس لان العبث عبارة عن فعل لا فائدة فيه ممن يتعرض للفوائد فمن لا يتعرض لها قسميه عابثاً مجاز محض لا حقيقة له يضاهي قول القائل الرمح عابثه شجر بكها الاشجار اذ لا فائدة لها فيه و يضاهي قول القائل الجدار غافل اي هو خال عن العلم والجهل وهذا باطل لان الغافل يطلق على القابل للجهل والعلم اذا خلا عنهما فاطلاقهما على الذي لا يقبل العلم مجاز لا اصل له وكذلك اطلاق اسم العابث على الله تعالى واطلاق العبث على افعاله سبحانه وتعالى ﴿ الدليل الثاني ﴾ في المسئلة ولا محيص لاحد عنه ان الله تعالى كلف اباجهل ان يؤمن وعلم انه لا يؤمن واخبر عنه بانه لا يؤمن فكانه امر بان يؤمن بانه لا يؤمن اذ كان من قول الرسول صلى الله عليه وسلم انه لا يؤمن وكان هو مأموراً بتصديقه فقد قيل له صدق بانك لا تصدق وهذا محال وتحقيقه ان خلاف المعلوم محال وقوعه ولكن ليس محالاً لذاته بل هو محال لغيره والمحال لغيره في امتناع الوقوع كالمحال لذاته ومن قال ان الكفار الذين لم يؤمنوا ما كانوا مأمورين بالايمان فقد جحد الشرع ومن قال كان الايمان منهم متصوراً مع علم الله سبحانه وتعالى بانه لا يقع فقد اضطرب كل فريق الى القول بتصور الامر بما لا يتصور امثاله ولا يفني عن هذا قول القائل انه كان مقدوراً عليه وكان للكافر عليه قدره اما على مثلنا فلا قدرة قبل الفعل ولم تكن لمقدرة الاعلى الكفر الذي صدر منهم واما عند المعتزلة فلا يمتنع وجود القدرة ولكن القدرة غير كافية لوقوع المقدور بل له شرط كالارادة وغيرها ومن شروطه ان لا يتقلب علم الله تعالى جهلاً والقدرة لا تراد لعينها بل ليتيسر الفعل بها فكيف يتيسر فعل يؤدي الى انقلاب العلم جهلاً فاستبان ان هذا واقع في ثبوت التكليف بما هو

محال لغيره فكذا يقاس عليه ما هو محال لذاته اذ لا فرق بينهما في امكان التناظر ولا في تصور الافتضاء ولا في الاستقباح والاستحسان

﴿الدعوة الثالثة ندعي ان الله تعالى قادر على ايلام الحيوان البري عن الجنابات ولا يلزم عليه ثواب وقالت المعتزلة ان ذلك محال لانه فيصح ولذلك لزمهم المصير الى ان كل بقعة وبرغوث او ذي بعرك او صدمة فان الله عزوجل يجب عليه ان يحشره وينثيه عليه بثواب وذهب ذاهبون الى ان ارواحها تعود بالتناسخ الى ابدان اخرى وبناها من اللذة ما يقابل تبعها وهذا مذهب لا ينبغي فساد وكنتنا نقول اما ايلام البري عن الجنابة من الحيوان والاطفال والمجانين فقدور بما هو مشاهد محسوس فيبقى قول الخصم ان ذلك يوجب عليه الحشر والثواب بعد ذلك فيعود الى معنى الواجب وقد بان استحالة في حق الله تعالى وان فسروه بمعنى رابع فهو غير مفهوم وان زعموا ان تركه يناقض كونه حكيمًا

فنقول ان الحكمة ان اريد بها العلم بنظام الامور والقدرة على ترتيبها كما سبق فليس في هذا ما يناقضه وان اريد بها امر آخر فليس يجب له عندنا من الحكم الا ما ذكرناه وما وراء ذلك لفظ لا معنى له

فان قيل فيؤدي الى ان يكون ظالمًا وقد قال (وما ربك بظلام للعبيد) قلنا الظلم منفي عنه بطريق السلب المحض كما تسلب الغفلة عن الجدار والبعث عن الريح فان الظلم انما يتصور ممن يمكن ان يصادف فعله ملك غيره ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى او يمكن ان يكون عليه امر فيخالف فعله امر غيره ولا يتصور من الانسان ان يكون ظالمًا لما في ملك نفسه بكل ما يفعله الا اذا خالف امر الشرع فيكون ظالمًا بهذا المعنى فمن لا يتصور منه ان يتصرف في ملك غيره ولا يتصور منه ان يكون تحت امر غيره كان الظلم مسلوبًا عنه لفقد شرطه المصحح له لا لفقده في نفسه فلتنهم هذه الدقيقة فانها منزلة القدم فان فسر الظلم بمعنى سوى ذلك فهو غير مفهوم ولا يتكلم فيه بنفي ولا اثبات

﴿الدعوة الرابعة ندعي انه لا يجب عليه رعاية الا صلح لعباده بل له ان يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد خلافًا للمعتزلة فانهم حجروا على الله تعالى في افعاله وواجبوا عليه رعاية الاصلح ويدل على بطلان ذلك ما دل على نفي الوجوب على الله تعالى كما سبق وتدل عليه المشاهدة والوجود فانا نريهم من افعال الله تعالى ما يلزمهم الاعتراف به بانه لا صلاح للعبيد فيه فانا نفرض ثلاثة اطفال مات احدهم وهو مسلم في الصبا وبلغ الآخر

واسلم ومات مسلماً بالغا وبلغ الثالث كافراً ومات على الكفر فان العدل عندهم ان يخلد الكافر البالغ في النار وان يكون للبالغ المسلم في الجنة رتبة فوق رتبة الصبي المسلم فاذا قال الصبي المسلم يارب لم حططت رتبتي عن رتبته فيقول لانه بلغ فاطاعني وانت لم تطعني بالعبادات بعد البلوغ فيقول يارب لانك امتني قبل البلوغ فكان صاحبي في ان تمدني بالحياة حتى ابلغ فاطيع فانال رتبته فلم حرمته هذه الرتبة ابد الابدين وكنت قادراً على ان توصاني لما فلا يكون له جواب الا ان يقول علمت انك لو بلغت لعصيت وما اطعت وتعرضت لعقابي وسخطي فرأيت هذه الرتبة النازلة اولى بك واصح لك من العقوبة فينادي الكافر البالغ من الهواية ويقول يارب او ما علمت اني اذا بلغت كفرت فلو امتني في الصبا وانزلتني في تلك المنزل النازلة لكان احب الي من تجليد النار واصح لي فلم احببته وكان الموت خيراً لي فلا يبق له جواب البتة ومعلوم ان هذه الالقسام الثلاثة موجودة وبه يظهر على القطع ان الاصلح للعباد كلهم ليس بواجب ولا هو موجود

والدعوى الخامسة ندعي ان الله تعالى اذا كلف العباد فاطاعوه لم يجب عليه الثواب بل ان شاء اثناهم وان شاء عاقبهم وان شاء اعدمهم ولم يحشرهم ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين ولا يستحيل ذلك في نفسه ولا يناقض صفة من صفات اللامية وهذا لان التكليف تصرف في عبيده ومالكه اما الثواب ففعل آخر على سبيل الابتداء وكونه واجباً بالمعاني الثلاثة غير مفهوم ولا معنى للحسن والقيبح وان اريد له معنى آخر فليس بمفهوم الا ان يقال انه بصير وعده كذباً وهو محال ونحن نعتقد الوجوب بهذا المعنى ولا ننكره * فان قيل التكليف مع القدرة على الثواب وترك الثواب قبيح

قلنا ان عنتهم بالقبح انه مخالف غرض المكلف فقد تعالى المكلف ونقدس عن الاغراض وان عنتهم به انه مخالف غرض المكلف مسلم ولكن ما هو قبيح عند المكلف لم يمنع عليه فعله اذا كان القبيح والحسن عنده وفي حقه بمثابة واحدة علي انا لو نزلنا على فاسد معتقدهم فلا نسلم ان من يستخدم عبده يجب عليه في العادة ثواب لان الثواب يكون عوضاً عن العمل فتبطل فائدة الرق وحق على العبد ان يخدع مولاه لانه عبده فان كان لاجل عوض فليس ذلك خدمة ومن العجائب قولهم انه يجب الشكر على العباد لانهم عباد قضاء الحق نعمته ثم يجب عليه الثواب على الشكر وهذا محال لان المستحق اذا وفي

لم يلزمه فيه عوض ولو جاز ذلك للزم على الثواب شكر مجدد وعلى هذا الشكر ثواب مجدد
ويتسلسل الى غير نهاية ولم يزل العبد والزب كل واحد منهما ابداً مقيداً بحق الآخر
وهو محال والغش من هذا قولهم ان كل من كفر فيجب على الله تعالى ان يعاقبه ابداً
ويخلده في النار بل كل من قارف كبيرة ومات قبل التوبة يخلد في النار وهذا جهل
بالكرم والمروءة والعقل والعادة والشرع وجميع الامور فانا نقول العبادة قاضية والقول
مشيرة الى ان التجاوز والصنع احسن من العقوبة والانتقام وثناء الناس على العافي اكثر
من ثنائهم للمنتقم واستحسانهم للعفو اشد فكيف يستقيم العفو والانعام ويستحسن طول
الانتقام ثم هذا في حق من اذنه الجناية وغضت من قدره المعصية والله تعالى يستوي
في حق الكفر والايمان والطاعات والعصيان فما في حق الهينة وجلاله سيان ثم كيف
يستحسن ان سلك طريق المجازاة واستحسن ذلك تايد العقاب خالداً مخلداً في مقابلته
العصيان بكلمة واحدة في لحظة ومن انتهى عقله في الاستحسان الى هذا الحد كانت دار
المرضي البقي به من مجامع العلماء على انا نقول لو سلك سالك ضد هذا الطريق بعينه
كان اقوم قبلاً واجرى على قانون الاستحسان والاستقباح الذممي نفي به الاوهام
والخيلات كما سبق وهو ان نقول الانسان يقبح منه ان يعاقب على جناية سبقت وجناية
تداركها الا لوجهين احدهما ان يكون في العقوبة زجر ورعاية مصلحة في المستقبل فيحسن
ذلك خيفة من فوات غرض في المستقبل فان لم يكن فيه مصلحة في المستقبل اصلاً
فالعقوبة تجرد المجازاة على ما سبق فيجوز لانه لا فائدة فيه للمعاقب ولا لاحد سواه والجاني
متأخر به ودفع الاذى عنه احسن وانما يحسن الاذى لفائدة ولا فائدة وما مضى فلا
تدارك له فهو في غاية القبح

الوجه الثاني ان نقول انه اذا تاذى المجنى عليه واشتد غيظه فذلك الغيظ مؤلم
وشفاء الغيظ مريح من الألم والألم بالجاني البقي ومهما عاقب الجاني زال منه ألم الغيظ
واختص بالجاني فهو اولى بهذا ايضاً له وجه ما وان كان دليلاً على نقصان العقل وغلبة
الغضب عليه فاما ايجاب العقاب حيث لا يتعلق بمصلحة في المستقبل لاحد في عالم الله
تعالى ولا فيه دفع اذى عن المجنى عليه ففي غاية القبح فهذا اقوم من قول من يقول ان
ترك العقاب في غاية القبح والكل باطل واتباع الموجب الاوهام التي وقعت بتوهم
الاغراض والله تعالى متقدس عنها ولكننا اردنا معارضة الفاسد ليقين به بطلان خيالهم
(الدعوى السادسة) ندعي انه لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله

تعالى وشكر نعمته خلافاً للمعتزلة حيث قالوا ان العقل يجزئه موجب وبرهانه هو ان نقول العقل يوجب النظر وطلب المعرفة لفائدة مرتبة عليه او مع الاعتراف بان وجوده وعدمه في حق الفوائد عاجلاً وآجلاً بمثابة واحدة فان قلتم يقتضي بالوجوب مع الاعتراف بانه لا فائدة فيه قطعاً عاجلاً وآجلاً فهذا حكم الجهل لا حكم العقل فان العقل لا يأمر بالعبث وكلما هو خال عن الفوائد كلها فهو عبث وان كان لفائدة فلا يخلو اما ان ترجع الى المعبود تعالى ونقدس عن الفوائد وان رجعت الى العبد فلا يخلو ان يكون في الحال او في المال اما في الحال فهو تعب لا فائدة فيه واما في المال فالتوقع الثواب ومن اين علمت انه يثاب على فعله بل ربما يعاقب على فعله فالحكم عليه بالثواب حماقة لا اصل لها فان قيل يخطر بباله ان له رباً ان شكره اثنابه وانعم عليه وان كفر انعمه عاقبه عليه ولا يخطر بباله البتة جواز العقوبة على الشكر والاحتراز عن الضرر الموهوم في قضية العقل كالاحتراز عن العلو

فلنا نحن لا ننكر ان العاقل يستحسنه طبعه عن الاحتراز من الضرر موهوماً وعلوماً فلا يمنع من اطلاق اسم الانجاب على هذا الاستحسان فان الاصطلاحات لا مشاحة فيه ولكن الكلام في ترجيح جهة الفعل على جهة الترك في تقرير الثواب بالعقاب مع العلم بان الشكر وتركه في حق الله تعالى سيان لا كالواحد منا فانه يرتاح بالشكر والثناء ويهتز له ويستلذه ويتألم بالكفر ان يتأذى به فاذا ظهر استواء الامرين في حق الله تعالى فالترجيح لاحد الجانبين محال بل ربما يخطر بباله نقيضه وهو انه يعاقب على الشكر لوجهين * احدهما ان اشتغاله به تصرف في فكره وقلبه بانعابه صرفه عن الملاذ والشهوات وهو عبيد مريبوب خلق له شهوة وممكن من الشهوات فاعل المقصود ان يشتغل بلذات نفسه واستيفاء نعم الله تعالى وان لا يتعب نفسه فيما لا فائدة لله فيه فهذا الاحتمال اظهر * الثاني ان يقيس نفسه على من يشكر ملكاً من الملوك بان يبحث عن صفاته واخلاقه ومكانه وموضع نومه مع اهله وجميع اسراره الباطنة مجازاة على انعامه عليه فيقال له انت بهذا الشكر مستحق لحز الرقبة فمالك ولهذا الفضول ومن انت حتى تبحث عن اسرار الملوك وصفاتهم وافعالم واخلاقهم ولما ذا لا تشتغل بما يهيك فالذي يطلب معرفة الله تعالى كانه ان تعرف دقائق صفات الله تعالى وافعاله وحكمته وامراره في افعاله وكل ذلك بما لا يؤهل له الا ان له منصب فمن اين عرف العبد انه مستحق لهذا المنصب فاستبان ان ما اخذهم اوهام وسخت منهم من العادات تعارضها امثالها ولا يعيها عنها فان قيل فان

لم يكن مدركاً لوجوب مقتضى القول ادى ذلك الى الخام الرسول فانه اذا جاء بالمعجزة وقال انظروا فيها فللخطاب ان يقول ان لم يكن النظر واجباً فلا اقدم عليه وان كان واجباً فيستحيل ان يكون مدركه العقل والعقل لا يوجب ويستحيل ان يكون مدركه الشرع والشرع لا يثبت الا بالنظر في المعجزة ولا يجب النظر قبل ثبوت الشرع فيؤدي الى ان لا يظهر صحة النبوة اصلاً والجواب ان هذا السؤال مصدره الجهل بحقيقة الوجوب وقد بينا ان معنى الوجوب ترجيح جانب الفعل على الترك بدفع ضرر موهوم في الترك او معلوم واذا كان هذا هو الوجوب فالواجب هو المرجح وهو الله تعالى فانه اذا ناط العقاب بترك النظر ترجح فعله على تركه ومعنى قول النبي صلى الله عليه وسلم انه واجب مرجح بترجح الله تعالى في ربطة العقاب باحدهما واما المدرك فعبارة عن جهة معرفة الوجوب لا عن نفس الوجوب وليس شرط الواجب ان يكون وجوبه معلوماً بل ان يكون علمه متمكناً لمن اراده فيقول النبي ان الكفر سم مهلك والايمان شفاء مسعد بان جعل الله تعالى احدهما مسعداً والاخر مهلكاً ولست اوجب عليك شيئاً فان الايجاب هو الترجيح والمرجح هو الله تعالى وانا انا مخبر عن كونه نعم ومرشداً لك الى طريق تعرف به صدقي وهو النظر في المعجزة فان سلك الطريق عرفت ونجوة وان تركت هلك ومثاله مثال طبيب انتهى الى مريض وهو متردد بين دوائين موضوعين بين يديه فقال له اما هذا فلا نتناوله فانه مهلك للحيوان وانت قادر على معرفته بان تطعمه هذا السنور فيموت على الفور فيظهور لك ما قلته واما هذا ففيه شفاؤك وانت قادر على معرفته بالتجربات وهو ان تشربه فتشفى فلا فرق في حق ولا في حق استاذي بين ان يهلك او يشفى فان استاذي غني عن بقاؤك وانا ايضاً كذلك فمتد هذا لو قال المريض هذا يجب على العقل او بقولك وما لم يظهر لي هذا لم اشتغل بالتجربة كان مهلكاً نفسه ولم يكن عليه ضرر فكذلك النبي قد اخبره الله تعالى بان الطاعة شفاء والمعصية داء وان الايمان مسعد والكفر مهلك واخبره بانه غني عن العالمين سعدوا ام شقوا فانما اشار الرسول ان يبلغ ويرشد الى طريق المعرفة وينصرف فمن نظر فلنفسه ومن قصر فعليها وهذا واضح فان قيل فقد رجع الامر الى ان العقل هو الموجب من حيث انه بسمع كلامه ودعواه يتوقع عقاباً فيحمله العقل على الحذر ولا يحصل الا بالنظر فيوجب عليه النظر فلنا الحق الذي يكشف الغطاء في هذا من غير اتباع وهم وتقليد امر هو ان الوجوب كما بان عبارة عن نوع رجحان في الفعل والموجب هو الله تعالى لانه هو المرجح والرسول

مخبر عن الترجيح والمجيزة دليل على صدقه في الخبر والنظر سبب في معرفة الصدق والعقل آلة النظر والفهم معنى الخبر والطبع مستحث على الحذر بعد فهم المحذور بالعقل فلا بد من طبع يخالفه العقوبة للدعوة وبواقفه الشواب الموعود ليكون مستحثاً ولكن لا يستحث ما لم يفهم المحذور ولم يقدره ظناً أو علماً ولا يفهم الا بالعقل والعقل لا يفهم الترجيح بنفسه بل بسماعه من الرسول والرسول لا يرجع الفعل على الترك بنفسه بل الله هو المرجح والرسول مخبر وصدق الرسول لا يظهر بنفسه بل المجيزة والمجيزة لا تدل ما لم ينظر فيها والنظر بالعقل فاذا قد انكشف المعاني والصحيح في الالفاظ ان يقال الوجوب هو الرجحان والموجب هو الله تعالى والمخير هو الرسول والمعرف للمحذور وصدق الرسول هو العقل والمستحث على سلوك سبب الخلاص وهو الطبع وكذلك ينبغي ان يفهم الحق في هذه المسئلة ولا يلتفت الى الكلام المعتاد الذي لا يشفي الغليل ولا يزيل الغموض

﴿الدعوى السابعة﴾ ندعي ان بعثة الانبياء جازية وليس بمحال ولا واجب وقالت المعتزلة انه واجب وقد سبق وجه الرد عليهم وقالت البراهمة انه محال وبرهان الجواز انه مما قام الدليل على ان الله تعالى متكلم وقام الدليل على انه قادر لا يعجز على ان يدل على كلام النفس بخلق الفاظ واصوات ورقوم او غيرها من الدلالات وقد قام دليل على جواز ارسال الرسل فانا لسنا نفي به الا ان يقوم بذات الله تعالى خبر عن الامر النافع في الآخرة والامر الضار يحكم اجراء العادة و يصدر منه فعل هو دلالة الشخص على ذلك الخبر وعلى امره بتبليغ الخبر و يصدر منه فعل خارق للعادة مقرون بالدعوى ذلك الشخص الرسالة فليس شيء من ذلك محالاً لذاته فانه يرجع الى كلام النفس والى اختراع ما هو دلالة على الكلام وما هو مصدق للرسول وان حكم باستحالة ذلك من حيث الاستقباح والاستحسان فقد استأصلنا هذا الاصل في حق الله تعالى ثم لا يمكن ان يدعي قبح ارسال الرسول على قانون الاستقباح فالمعتزلة مع المصير الى ذلك لم يستقبحوا هذا فليس ادراك قبحه ولا ادراك امتناعه في ذاته ضرورياً فلا بد من ذكر سببه وغاية ما هو به ثلاثة شبه الاولى قولهم انه لو بعث النبي بما تقتضيه العقول ففي العقول غنية عنه و بعثة الرسول عبث وذلك على الله محال وان بعث بما يخالف العقول استحالة التصديق والقبول ﴿الثانية﴾ انه يستحيل العبث لانه يستحيل تعريف صدقه لان الله تعالى لو شافه الخلق بتصديقه وكلهم جهاراً فلا حاجة الى رسول وان لم يشافه به فغايبه الدلالة على صدقه بفعل خارق للعادة ولا يتميز ذلك عن السمع والطالعات ومجائب

الخواص وهي خارقة للعادات عند من لا يعرفها وإذا استويا في خرق العادة لم يؤمن ذلك فلا يحصل العلم بالتصديق ﴿الثالثة﴾ أنه ان عرف تمييزها عن السحر والطلسمات والتخييلات فمن اين يعرف الصدق ولعل الله تعالى اراد اضلالنا واغواءنا بتصديقه ولعل كل ما قال النبي انه مسعد فهو مشق وكما قال مشق فهو مسعد ولكن الله اراد ان يسوقنا الى الهلاك ويفوزنا بقول الرسول فان الاضلال والاغواء غير محال على الله تعالى عندكم اذ العقل لا يحسن ولا يقبح وهذه اقوى شبهة ينبغي ان يجادل بها المعتزلي عند رومه الزام القول بتقبيح العقل اذ يقول ان لم يكن الاغواء قبيحا فلا يعرف صدق الرسل قط ولا يعلم انه ليس باضلال والجواب ان نقول * اما الشبهة الاولى فضعيفة فان النبي صلى الله عليه وسلم يرد مخبراً بما لا تشتغل العقول بمعرفته ولكن تستقل بفهمه اذا عرف فان العقل لا يرشد الى النافع والضار من الاعمال والاقوال والاخلاق والعقائد ولا يفرق بين المشقى والمسعد كما لا يستقل بدرك خواص الادوية والعقاقير ولكنه اذا عرف فهم وصدق وانتفع بالسماح فيجتنب الهلاك ويقصد المسعد كما ينتفع بقول الطبيب في معرفة الداء والدواء ثم كما يعرف صدق الطبيب بقراين الاحوال وامور اخر فكذلك يستدل على صدق الرسول عليه السلام بمعجزات وقراين حالات فلا فرق * فاما الشبهة الثانية وهو عدم تمييز المعجزة عن السحر والتخييل فليس كذلك فان احداً من العقلاء لم يجوز انتهاء السحر الى احياء الموتى وقلب العصا ثعباناً وفتح القصر وشق البحر وابراء الاكهم ولا يبرص وامثال ذلك والقول الوجيز ان هذا القابل ان ادعي ان كل مقدور لله تعالى فهو ممكن تحصيله بالسحر فهو قول معلوم الاحتمالة بالضرورة وان فرق بين فعل قوم وفعل قوم فقد تصور تصديق الرسول بما يعلم انه ليس من السحر ويبقى النظر بعده في اعيان الرسل عليهم السلام وآحاد المعجزات وان ما اظهره من جنس ما يمكن تحصيله بالسحر ام لا ومهما وقع الشك فيه لم يحصل التصديق به ما لم يتحد به النبي على ملاء من اكابر السحرة ولم يهلهم مدة المعارضة ولم يعجزوا عنه وليس الان من غرضنا آحاد المعجزات * واما الشبهة الثالثة وهو تصور الاغواء من الله تعالى والتشكيك لسبب ذلك فنقول معها علم وجه دلالة المعجزة على صدق النبي علم ان ذلك مأمون عليه وذلك بان يعرف الرسالة ومعناها ويعرف وجه الدلالة فنقول لو تحدثى انسان بين يدي ملك على جنده انه رسول الملك اليهم وان الملك اوجب طاعته عليهم في قسمة الارزاق

والاقتطاعات فطالبوه بالبرهان والملك ساكت فقال ايها الملك ان كنت صادقاً في ما ادعيتك قصدني بان تقوم على مريك ثلاث مرات على التوالي وتقعدي على خلاف عادتك فقام الملك عقيب التماسه على التوالي ثلاث مرات ثم قعد حصل للماضرين علم ضروري بانه رسول الملك قبل ان يخطر ببالهم ان هذا الملك من عادته الاغواء ام يستحيل في حقه ذلك بل لو قال الملك صدقت وقد جمعت رسولاً ووكيلاً لعلم انه وكيل ورسول فاذا خالف العادة بفعله كان ذلك كقولك انت رسولي وهذا ابتداء نصب وتولية وتقوم بعض ولا يتصور الكذب في التفويض وانما يتصور في الاخبار والعلم يكون هذا تصديقاً وتقوم أيضاً ضروري ولذلك لم ينكر احد صدق الانبياء من هذه الجهة بل انكروا كون ما جاء به الانبياء خارقاً للعادة وحملوه على السحر والتليس او انكروا وجود رب متكلم آمر تاه مصدق مرسل فاما من اعترف بجميع ذلك واعترف بكون المعجزة فعل الله تعالى حصل له العلم الضروري بالتصديق فان قيل فنب انهم راوا الله تعالى باعينهم وسمعوه باذانهم وهو يقول هذا رسولي ليخبركم بطريق سعادتكم وشقاوتكم فما الذي يؤمنكم انه اغوى الرسول والمرسل اليه واخبر عن المشي بانه مسعد وعن المسعد بانه مشقي فان ذلك غير محال اذا لم تقولوا بتقبيح العقول بل لو قدر عدم الرسول ولكن قال الله تعالى شفاها وحياناً ومشاهدة نجاتكم في الصوم والصلاة والزكاة وهلاككم في تركها فبهم نعلم صدقه فلعله يلبس علينا ليفر بنا ويهلكنا فان الكذب عندكم ليس فيجاً لعينه وان كان فيجاً فلا يمنع على الله تعالى ما هو قبيح وظلم وما فيه هلاك الخلق اجمعين **والجواب** ان الكذب مأمون عليه فانه انما يكون في الكلام وكلام الله تعالى ليس بصوت ولا حرف حتى يتطرق اليه التليس بل هو معني قائم بنفسه سبحانه فكل ما يعلمه الانسان يقوم بذاته خبر عن معلومه على وفق علمه ولا يتصور الكذب فيه وكذلك في حق الله تعالى وعلى الجملة الكذب في كلام النفس محال وفي ذلك الا من عما قالوه وقد اتضح بهذا ان الفعل معها علم انه فعل الله تعالى وانه خارج عن مقدور البشر واقرن بدعوي النبوة حصل العلم الضروري بالصدق وكان الشك من حيث الشك في انه مقدور البشر ام لا فاما بعد معرفته كونه من فعل الله تعالى لا يبق للشك مجال اصلاً البتة فان قيل فهل تجوزون انكرامات قلنا اختلف الناس فيه والحق ذلك جائز فانه يرجع الى خرق الله تعالى العادة بدعاء انسان او عند حاجته وذلك مما لا يستحيل في نفسه لانه ممكن ولا يؤدي الى محال آخر فانه لا يؤدي الى بطلان المعجزة لان

الكرامة عبارة عما يظهر من غير افتوان التهدي به فان كان مع التهدي فانما نسميه معجزة وبدل بالضرورة على صدق التهدي وان لم تكن دعوي فقد يجوز ظهور ذلك على بد فاسق لانه مقدور في نفسه فان قيل فهل من المقدور اظهار معجزة على يد كاذب قلنا المعجزة مقرونة بالتهدي سبحانه نازلة منزلة قوله صدقت وانت رسول وتصدق الكاذب محال لذاته وكل من قال له انت رسولي صار رسولا وخرج عن كونه كاذبا فالجمع بين كونه كاذبا وبين ما ينزل منزلة قوله انت رسولي محال لان معنى كونه كاذبا انه ما قيل له انت رسولي ومعنى المعجزة انه قيل له انت رسولي فان فعل الملك على ما ضربنا من المثال كقوله انت رسولي بالضرورة فاستبان ان هذا غير مقدور لانه محال والمحال لا قدرة عليه فهذا تمام هذا القطب ولنشرع في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم واثبات ما اخبر هو عنه والله اعلم

﴿ القطب الرابع وفيه اربعة ابواب ﴾

﴿ الباب الاول ﴾ في اثبات نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم

﴿ الباب الثاني ﴾ في بيان ان ما جاء به من الحشر والنشر والصراط والميزان وعذاب

القبر حق وفيه مقدمة وفصلان

﴿ الباب الثالث ﴾ فيه نظر في ثلاثة اطراف

﴿ الباب الرابع ﴾ في بيان من يجب تكفيره من الفرق ومن لا يجب والاشارة الى

القوانين التي ينبغي ان يعول عليها في التكفير وبه اختتام الكتاب

﴿ الباب الاول ﴾ في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

وانما نفتقر الى اثبات نبوته على الخصوص وعلى ثلاثة فرق الفرق الاولى العيسوية حيث

ذهبوا الى انه رسول الى العرب فقط لا الى غيرهم وهذا ظاهر البطلان فانهم اعترفوا بكونه

رسولا حقا ومعلم ان الرسول لا يكذب وقد ادعى هو انه رسول مبعوث الى الثقلين وبعث

رسوله الى كسرى وقيصر وسائر ملوك العجم وتواتر ذلك منه فما قالوه محال متناقض ﴿ الفرق

الثانية ﴾ اليهود فانهم انكروا صدقه بالخصوص نظر فيه وفي معجزاته بل زعموا انه لا نبي بعده موسى

عليه السلام فانكروا نبوة محمد وعيسى عليهما السلام فينبغي ان تثبت عليهم نبوة عيسى

لانه ربما يقصر فهمهم عن درك اعجاز القرآن ولا يقصرون عن درك اعجاز احياء الموتي

وابراء الايكه والايصر فيقال لم ما الذي يحكم على الفرق بين من يستدل على صدقه

باجياء الموتي وبين من يستدل بقلب العصا ثعبانا ولا يحدون اليه شيئا البتة الا انهم

ضالوا بشبهتين احدهما قولم النسخ محال في نفسه لانه يدل على البدء والتغيير وذلك محال على الله تعالى ﴿ والثانية ﴾ انهم بعض المصلحة ان يقولوا قد قال موسى عليه السلام عليكم بدني ما دامت السموات والارض وانه قال اني خاتم الانبياء اما الشبهة الاولى فبطلانها بفهم النسخ وهو عبارة عن انطباع الدال على ارتفاع الحكم الثابت المشروط استمراره بعد لحقوق خطاب يرفعه وليس من المحال ان يقول السيد لعبده ثم مطلقاً ولا يبين له مدة القيام وهو يعلم ان القيام مقتضى منه الى وقت بقاء مصلحته في القيام ويعلم مدة مصلحته ولكن لا يبينه عليها ويفهم العبد انه مأمور بالقيام مطلقاً وان الواجب الاستمرار عليه ابداً الا ان يخاطبه السيد بالعود فاذا خاطبه بالعود فعد ولم يتوهم بالسيد انه بداله او ظهرت له مصلحة كان لا يعرفها والان قد عرفها بل يجوز ان يكون قد عرف مدة مصلحة القيام وعرف ان الصلاح في ان لا يبينه العبد عليها ويطلق الامر له اطلاقاً حتى يستمر على الامتثال ثم اذا تغيرت مصلحته امره بالعود فهكذا ينبغي ان يفهم اختلاف احكام الشرائع فان ورود النبي ليس بناسخ لشرع من قبله بغير بدنه ولا في معظم الاحكام ولكن في بعض الاحكام كتغيير قبلة وتحويل محرم وغير ذلك وهذه المصالح تختلف بالاعصار والاحوال فليس فيه ما يدل على التغيير ولا على الاستبانة بعد الجمل ولا على التناقض ثم هذا انما يستمر لليهود اذ الواعظون انه لم يكن شريعة من لدن آدم الى زمن موسى وبنكروا وجود نوح وابراهيم وشرعها ولا يتميزون فيه عن ينكر نبوة موسى وشرعه وكل ذلك انكار ما علم على القطع بالتواتر ﴿ واما ﴾ الشبهة الثانية فسخيفة من وجهين * احدهما انه لو صح ما قالوه عن موسى لما ظهرت المعجزات على يد عيسى فان ذلك تصديق بالضرورة فكيف يصدق الله بالمعجزة من يكذب موسى وهو ايضا مصدق له افتخرون بمعجزة عيسى وجوداً او تنكرون احياء الموتى دليلاً على صدق المتحدي فان انكروا شيئاً منه لزمهم في شرع موسى لزوماً لا يجحدون عنه محضاً واذا اعترفوا به لزمهم تكذيب من نقل اليهم من موسى عليه السلام قوله اني خاتم الانبياء ﴿ الثاني ﴾ ان هذه الشبهة انما لقنوها بعد بعثة نبينا محمد عليه السلام وبعد وفاته ولو كانت صحيحة لا خفي اليهود بها وقد حملوا بالسيف على الاسلام وكان رسولنا عليه السلام مصدقاً بموسى عليه السلام وحاكماً على اليهود بالتوراة في حكم الرجم وغيره فلا عرض عليه من التوراة ذلك وما الذي صرفهم عنه ومعلوم قطعاً ان اليهود لم يهتجوا به لان ذلك لو كان لكان منقماً لا جواب عنه ولتواتر نقله ومعلوم انهم لم

ينزكوه مع القدرة عليه ولقد كانوا يحرسون على الطعن في شرعه بكل ممكن حماية
 لدمائهم واموالهم ونسائهم فاذا ثبت عليهم نبوة عيسى اثبتنا نبوة نبينا عليه السلام بما
 نثبتها على النصارى ﴿الفرقة الثانية﴾ وهم يجوزون النسخ ولكنهم منكرون نبوة بنيامين
 حيث انهم ينكرون معجزة في القرآن وفي اثبات نبوته بالمعجزة طريقان الاول التمسك بالقرآن
 فاننا نقول لا معنى للمعجزة الا ما يقدر بتعدي النبي عند استشهاده على صدقه على
 وجه يعجز الخلق عن معارضته وتحديه على العرب مع شغفهم بالفصاحة واغراقهم فيها متواتر
 وعدم المعارضة معلوم اذ لو كان لظهر فان اذلل الشعراء لما تحدوا بشرعهم وعورضوا ظهرت
 المعارضات والمناقضات الجارية بينهم فاذا لا يمكن انكار تحديه بالقرآن ولا يمكن
 انكار اقتدار العرب على طريق الفصاحة ولا يمكن انكار حرصهم على دفع نبوته بكل
 ممكن حماية لدينهم ودمهم ومالم يتخلصوا من سطوة المسلمين وقهرهم ولا يمكن انكار عجزهم
 لانهم لو قدروا لفعلوا فان العادة قاضية بالضرورة بان القادر على دفع الهلاك عن نفسه
 يشتغل بدفعه ولو فعلوا لظهر ذلك وتقل فهذه مقدمات بعضها بالتواتر وبعضها بجاري
 العادات وكل ذلك مما يورث اليقين فلا حاجة الى التطويل ويمثل هذا الطريق تثبت
 نبوة عيسى ولا يقدر النصرائي على انكار شيء من ذلك فانه يمكن ان يقابل بعيسى
 فينكر تحديه بالنبوة او استشهاده باحياء الموتى او وجود احياء الموتى او عدم المعارضة
 او يقال عورض ولم يظهر وكل ذلك محاجدات لا يقدر عليها المعترف باصل النبوات فان
 قيل ما وجه اعجاز القرآن فلنا الجزالة والفصاحة مع النظم العجيب والمنهاج الخارج عن
 مناهج كلام العرب في خطبهم واشعارهم وسائر صنوف كلامهم والجمع بين هذا النظم
 وهذه الجزالة معجز خارج عن مقدور البشر نعم ربما يري للعرب اشعار وخطب حكم
 فيها بالجزالة وربما ينقل عن بعض من قصد المعارضة مراعاة هذا النظم بعد تعلمه من
 القرآن ولكن من غير جزالة بل مع ركافة كما يحكى عن تراغات مسيلمة الكذاب
 حيث قال القيل وما ادراك ما القيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل فهذا وامثاله ربما
 يقدر عليه مع ركافة يستغنها الفصحاء ويستهزؤون بها واما جزالة القرآن فقد قضا كافة
 العرب منها العجب ولم ينقل عن واحد منهم تثبت بطعن في فصاحته فهذا اذا معجز
 وخارج عن مقدور البشر من هذين الوجهين اعني من اجتماع هذين الوجهين ﴿فان
 قيل لعل العرب اشتغلت بالمحاربة والقتال فلم تعرج على معارضة القرآن ولو قصدت
 لقدرت عليه او منعتها العوايق عن الاشتغال به والجواب ان ما ذكره هوس فان دفع

تهدى القهدي بنظم كلام امون من الدفع بالسيف معاً جرى على العرب من المسلمين بالأسر
والقتل والسبي وشن الغارات ثم ما ذكروه غير دافع غرضنا فان انصرفهم عن المعارضة
لم يكن الا بصرف من الله تعالى والصرف عن المقدور المعتاد من اعظم المعجزات فلو
قال نبي اية صدق اتي في هذا اليوم احرك اصبعي ولا يقدر احد من البشر على
معارضتي فلم يعارضه احد في ذلك اليوم ثبت صدقه وكان فقد قدرتهم على الحركة مع
سلامة الاعضاء من اعظم المعجزات وان فرض وجود القدرة ففقد داعيتهم وصرفهم
عن المعارضة من اعظم المعجزات معاً كانت حاجتهم ماسة الى الدفع باستيلاء النبي
على رقابهم واموالهم وذلك كله معلوم على الضرورة فهذا طريق تقدير نبوته على النصاري
ومعها تشبهوا بانكار شيء من هذه الامور الجليلة فلا تشتغل الا بمعارضتهم بتشبهه في
معجزات عيسى عليه السلام ﴿الطريقة الثانية﴾ ان ثبت نبوته بحملة من الانفصال
الخارقة للعادات التي ظهرت عليه كاشتقاق القمر ونطق الجماء وتغير الماء من بين اصابعه
وتسبيح الحصى في كفه وتكثير الطعام القليل وغيره من خوارق العادات وكل ذلك
دليل على صدقه ﴿فان قيل﴾ احاد هذه الوقائع لم يبلغ ثقلها مبلغ التواتر قلنا ذلك
ايضاً ان سلم فلا بقدرح في الغرض معاً كان المجموع بالغاً مبلغ التواتر وهذا كما ان
شجاعة علي رضوان الله عليه وسخاوة حاتم معلومان بالضرورة على القطع تواتراً واحاد تلك
الوقائع لم تثبت تواتراً ولكن يعلم من مجموع الاحاد على القطع ثبوت صفة الشجاعة والسخاوة
فكذلك هذه الاحوال العجيبة بالغة جملتها مبلغ التواتر لا يستريب فيها مسلم اصلاً فان
قال قائل من النصاري هذه الامور لم تتواتر عندي لا جملتها ولا آحادها * فيقال ولو
انحاز يهودي الى قطر من الاقطار ولم يخالط النصاري وزعم انه لم تتواتر عنده معجزات
عيسى وان تواترت فعلى لسان النصاري وهم متهمون به فبا ذا ينفصلون عنه ولا انفصال
عنه الا ان يقال ينبغي ان يخالط القوم الذين تواتر ذلك بينهم حتى يتواتر ذلك اليك
فان الاصم لا تتواتر عنده الاخبار وكذا المتصام فهذا ايضاً عذرنا عند انكار واحد
منهم التواتر على هذا الوجه

﴿الباب الثاني في بيان وجوب التصديق﴾

(بامور ورد بها الشرع ونقض بمجواها العقل وفيه مقدمة وفصلان)

اما المقدمة فهو ان ما لا يعلم بالضرورة ينقسم الى ما يعلم بدليل العقل ودون
الشرع والى ما يعلم بالشرع ودون العقل والى ما يعلم بها اما المعلوم بدليل العقل

دون الشرع فهو حدث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وادارته فان كل ذلك ما لم
يثبت لم يثبت الشرع اذ الشرع يبنى على الكلام فان لم يثبت كلام النفس لم
يثبت الشرع فكل ما يتقدم في الرتبة على كلام النفس يستحيل اثباته بكلام النفس وما
يستند اليه ونفس الكلام ايضا فيها اختراؤه لا يمكن اثباته بالشرع ومن المحققين من تكلف
ذلك وادعاءه كما سبقت الاشارة اليه ﴿ واما ﴾ المعلوم فيجرد السمع فتخصيص احد
الجائزين بالوقوع فان ذلك من موافق العقول وانما يعرف من الله تعالى بوحي والمهام
ونحن نعلم من الوحي اليه بستماع كالخسر والنشر والثواب والعقاب وامثالها واما المعلوم بها
فكل ما هو واقع في مجال العقل ومتأخر في الرتبة عن اثبات كلام الله تعالى كمشكلة
الرؤية وانفراد الله تعالى بخلق الحركات والاعراض كلها وما يجري هذا المجرى ثم كلا
ورد السمع به ينظر فان كان العقل مجوزاً له وجب التصديق به قطعاً ان كانت الادلة
السمعية قاطعة في متنها ومستندها لا يتطرق اليها احتمال وجب التصديق بها ظناً ان
كانت ظنية فان وجب التصديق باللسان والقلب عمل يبنى على الادلة الظنية كسائر
الاعمال فحين نعلم قطعاً انكار الصحابة على من يدعي كون العبد خالقاً لشيء من الاشياء
وعرض من الاعراض وكانوا ينكرون ذلك فيجرد قوله تعالى خالق كل شيء ومعلوم انه
عام قابل للتخصيص فلا يكون عمومهم الا مظنوناً انما صارت المسئلة قطعية بالبحث على
الطرق العقلية التي ذكرناها ونعلم انهم كانوا ينكرون ذلك قبل البحث عن الطرق العقلية
ولا ينبغي ان يعتقد بهم انهم لم يلفظوا الى المدارك الظنية الا في الفقرات بل اعتبروها
ايضاً في التصديقات الاعتقادية والقولية ﴿ واما ﴾ ما قضى العقل باستحالته فيجب
فيه تأويل ما ورد السمع به ولا يتصور ان يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول
وظواهر احاديث التشبيه اكثرها غير صحيحة والصحيح منها ليس بقاطع بل هو قابل
للتأويل فان توقف العقل في شيء من ذلك فلم يقض فيه باستحالة ولا جواز وجب
التصديق ايضاً لادلة السمع فيكفي في وجوب التصديق انشكاك العقل عن القضاء
بالاحالة وليس يشترط اشتماله على القضاء لتجويزه وبين الرتبين فرق ربما يزل ذهن
البليد حتى لا يدرك الفرق بين قول القائل اعلم ان الامر جائز وبين قوله لا
ادري انه محال ام جائز وبينهما ما بين السماء والارض اذ الاول جائز على الله تعالى
والثاني غير جائز فان الاول معرفة بالجواز والثاني عدم معرفة بالاحالة ووجوب التصديق
جائز في القسمين جميعاً فهذه هي المقدمة ﴿ اما الفصل الاول ﴾ ففي بيان قضاء العقل

بما جاء الشرع به من الحشر والنشر وعذاب القبر والعراط والميزان اما الحشر فيعني به اعادة الخلق وقد دلت عليه القواطع الشرعية وهو ممكن بدليل الابتداء فان الاعادة خلق ثان ولا فرق بينه وبين الابتداء وانما يسمى اعادة بالاضافة الى الابتداء السابق والقادر على الانشاء والابتداء قادر على الاعادة وهو المعنى بقوله (قل يحييها الذي انشاها اول مرة) فان قيل فماذا نقولون اتعدم الجواهر والاعراض ثم يعادان جميعاً او تعدم الاعراض دون الجواهر وانما تعاد الاعراض * قلنا كل ذلك ممكن وليس في الشرع دليل قاطع على تعيين احد هذه الممكنات واحداً الوجهين ان نعدم الاعراض ويبقى جسم الانسان متصوراً بصورة التراب مثلاً فتكون قد زالت منه الحياة واللون والرطوبة والتركيب والمهيئة وجملة من الاعراض ويكون معنى اعادتها ان تعاد اليها تلك الاعراض بعينها وتعاد اليها امثالها فان العرض عندنا لا يبقى والحياة عرض والموجود عندنا في كل ساعة عرض آخر والانسان هو ذلك الانسان باعتبار جسمه فانه واحد لا باعتبار اعراضه فان كل عرض يتجدد هو غير الآخر فليس من شرط الاعادة فرض اعادة الاعراض وانما ذكرنا هذا لمصير بعض الاصحاب الى استحالة اعادة الاعراض وذلك باطل ولكن القول في ابطاله بطول ولا حاجة اليه في غرضنا هذا والوجه الآخر ان تعدم الاجسام ايضاً ثم تعاد الاجسام بان يتخزع مرة ثانية فان قيل فيما يتميز المعاد عن مثل الاول وما معنى قولكم ان المعاد هو عين الاول ولم يبق للمعدوم عين حتى تعاد * قلنا المعدوم منقسم في علم الله الى ما سبق له وجوده والى ما لم يسبق له وجوده كما ان العدم في الازل ينقسم الى ما سيكون له وجوده والى ما علم الله تعالى انه لا يوجد فهذا الانقسام في علم الله لا سبيل الى انكاره والعلم شامل والقدرة واسعة فمعنى الاعادة ان نبذل بالوجود العدم الذي سبق له الوجود ومعنى المثل ان يتخزع الوجود لعدم لم يسبق له وجود فهذا معنى الاعادة ومما قدر الجسم بافياً ورد الامر الى تجديد اعراض تماثل الاول حصل تصديق الشرع ووقع الخلاص عن اشكال الاعادة وتميز المعاد عن المثل وقد اطنبنا في هذه المسئلة في كتاب التهافت وسلكنا في ابطال مذهبهم تقرير بقاء النفس التي هي غير متجيز عندم وتقدير عود تدبيرها الى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الانسان او غيره وذلك الزام لا يوافق ما نعتقد فان ذلك الكتاب مصنف لا بطلان مذهبهم لا لاثبات المذهب الحق ولكنهم لما قدروا ان الانسان هو ما هو باعتبار نفسه وان اشتغاله بتدبير كالعراض له والبدن آلة لم الزيناهم بعد اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالاعادة

وذلك برجوع النفس الى تدبير بدن من الابدان والنظر الآن في تحقيق هذا الفصل
ينجر الى البحث عن الروح والنفس والحياة وحقايقها ولا تحتل المعقولات التغفل الى
هذه الغايات في المعقولات فما ذكرناه كافٍ في بيان الاقتصاد في الاعتقاد للتصديق
بما جاء به الشرع واما عذاب القبر فقد دلت عليه قواطع الشرع اذ تواتر عن النبي صلى
الله عليه وسلم وعن الصحابة رضى الله عنهم بالاستعاذة منه في الادعية واشتهر قوله
عند المرور بقبرين انهما ليعذبان ودل عليه قوله تعالى (وحاقي بالفرعون سوء العذاب
النار يعرضون عليها غدواً وعشياً) الآية وهو ممكن فيجب التصديق به ووجه امكانه
ظاهر وانما نكره المعتزلة من حيث يقولون انا نرى شخص الميت مشاهدة وهو غير
معذب وان الميت ربما تفترسه السباع وتأكله وهذا هوس اما مشاهدة الشخص فهو
مشاهدة لظاهر الجسم والمدرك للعقاب جزء من القلب او من الباطن كيف كان وليس
من ضرورة العذاب ظهور حركة في ظاهر البدن بل الناظر الى ظاهر النائم لا يشاهد
ما يدركه النائم من اللذة عند الاحتلام ومن الالم عند تحييل الضرب وغيره ولو انتبه
النائم واخبر عن مشاهداته وآلامه ولذاته من لم يحمله عهد بالنوم لبادر الى الانكار
اغتراراً بسكون ظاهر جسمه كشهادة انكار المعتزلة لعذاب القبر واما الذي تاكله
السباع فغاية ما في الباب ان يكون بطن السبع قبراً فاعادة الحياة الى جزء يدرك العذاب
ممكن فما كل من لم يدرك الالم من جميع بدنه واما سؤال منكر وتكبير فحق والتصديق
به واجب لورود الشرع به وامكانه فان ذلك لا تستدعي منها الا نفهياً بصوت او بغير
صوت ولا يستدعي منه الا نفهياً ولا يستدعي الفهم الاحياء والانسان لا يفهم بجميع
بدنه بل بجزء من باطن قلبه واحياء جزء يفهم السؤال ويحجب ممكن مقدور عليه فيبقى
قول القائل انا نرى الميت ولا نشاهد منكرًا وتكبيرًا ولا نسمع صوتها في السؤال ولا
صوت الميت في الجواب فهذا يلزمه منه ان ينكر مشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم
لجبريل عليه السلام وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه ولا يستطيع مصدق الشرع
ان ينكر ذلك اذ ليس فيه الا ان الله تعالى خلق له سماعاً لذلك الصوت ومشاهدة
لذلك الشخص ولم يخلق للعاشرين عنده ولا لعائشة رضي الله تعالى عنها وقد كانت
تكون عنده حاضرة في وقت ظهور بركات الوحي فانكار هذا مصدره الالحاد وانكار
سعة القدرة وقد فرغنا عن ابطاله وبلى من منه ايضاً انكار ما يشاهده النائم ويسمعه من

الاصوات الهائلة المزعجة ولولا التجربة لبادر الى الانكار كل من سمع من النائم حكاية احواله فتعساً لمن ضافت حوصلته عن تقدير اتساع القدرة لهذه الامور المستعجرة بالاضافة الى خلق السموات والارض وما بينهما مع ما فيها من العجائب والسبب الذي ينفر طباع اهل الضلال عن التصديق بهذه الامور بعينه منفر عن التصديق بخلق الانسان من نقطة قدرة مع ما فيه من العجائب والايات اولاً ان المشاهدة تضطره الى التصديق فاذا ما لا برهان على احاطته لا ينبغي ان ينكر بجمود الاستبعاد

﴿واما﴾ الميزان فهو ايضاً حق وقد دلت عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق به فان قيل كيف توزن الاعمال وهي اعراض وقد انعدمت والمعدوم لا يوزن وان قدرت اعادتها وخلقها في جسم الميزان كان محالاً لاستحالة اعادة الاعراض ثم كيف تخلق حركة يد الانسان وهي طاعته في جسم الميزان يتحرك بها الميزان فيكون ذلك حركة الميزان لا حركة يد الانسان اما لا تتحرك فتكون الحركة قد فانت بجسم ليس هو متحركاً بها وهو محال ثم ان تحرك فيتفاوت ميل الميزان بقدر طول الحركات وكثرتها لا بقدر مراتب الاجور فرب حركة بجزم من البدن يز يد اثماً على حركة جميع البدن فواسع فهذا محال ﴿فقول﴾ قد سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا فقال توزن صحايف الاعمال فان الكرام الكاثبين يكتبون الاعمال في صحايف هي اجسام فاذا وضعت في الميزان خلق الله تعالى في كفيتها ميلاً بقدر رتبة الطاعات وهو على ما يشاء قدير ﴿فان قيل﴾ فاي فائدة في هذا وما معنى المحاسبة قلنا لا نطلب لفعل الله تعالى فائدة لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ثم قد دللنا على هذا ثم اي بعد في ان تكون الفائدة فيه ان يشاهد العبد مقدار اعماله و يعلم انه مجزى بها بالعدل او يتجاوز عنه باللطف ومن يعزم على معاقبة وكيله بجنايته في امواله او يعزم على الابرار فمن اين يبعد ان يعرفه مقدس جانيته باوضح الطرق ليعلم انه في عقوبته عادل وفي التجاوز عنه متفضل هذا ان طلبت الفائدة لافعال الله تعالى وقد سبق بطلان ذلك ﴿واما﴾ الصراط فهو ايضاً حق والتصديق به واجب لانه ممكن فانه عبارة عن جسر ممدود على متن جهنم يرده الخلق كافة فاذا تواخا عليه قيل للملائكة وقفوه انهم مسئولون فان قيل كيف يمكن ذلك وفيما روى اذق من الشعر واحدة من السيف فكيف يمكن المرور عليه قلنا هذا ان صدر من ينكر قدرة الله تعالى فان الكلام معه في اثبات عموم قدرته وقد فرغنا عنها وارث صدر من معترف بالقدرة فليس المشي على هذا باعجب من المشي في الهواء والرب تعالى قادر على خلق قدرة

عليه ومعناه أن يخلق له قدرة المشي على الهواء ولا يخلق في ذاته هو بآ إلى أسفل ولا في الهواء انحراف فإذا أمكن هذا في الهواء فالصراط أثبت من الهواء بكل حال

❖ الفصل الثاني ❖ في الاعتذار عن الإخلال بفصول شتمت بها المعتقدات فرايت الأغراض عن ذكرها أولى لأن المعتقدات المختصرة حقها أن لا تشمل الأعلى المهم الذي لا بد منه في صحة الاعتقاد

أما الأمور التي لا حاجة إلى إخطارها بالبال وأن خطرت بالبال فلا معصية في عدم معرفتها وعدم العلم بأحكامها فالخوض فيها بحث عن حقائق الأمور وهي غير لابتقة بما يراد منه تهذيب الاعتقاد وذلك الفن تحصره ثلاثة فنون عقلي ولفظي وقضيي أما العقلي فالبحث عن القدرة الحادثة أنها تتعلق بالضدين أم لا وتتعلق بالمختلفات أم لا وهل يجوز قدرة حادثة تتعلق بفعل مباين لحل القدرة وأمثال له وأما اللفظية فكالبحث عن المسخى باسم الرزق ما هو ولفظ التوفيق والخذلان والإيمان ما حدودها ومسبباتها وأما الفقهية فكالبحث عن الأمر بالمعروف متى يجب وعن التوبة ما حكمها إلى نظائر ذلك وكل ذلك ليس بهم في الدين بل المهم أن ينفي الإنسان الشك عن نفسه في ذات الله تعالى على القدرة الذي حقق في القطب الأول وفي صفاته وأحكامها كالحق في القطب الثاني وفي أفعاله بأن يعتقد فيها الجواز دون الوجوب كما في القطب الثالث وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يعرف صدقه وصدقته في كل ما جاء به كما ذكرناه في القطب الرابع وما خرج عن هذا فقير مهم ونحن نورد من كل فن مما أمهلناه مسألة ليعرف بها نظائرها ويحقق خروجها عن المعاني المقصودات في المعتقدات

❖ أما المسألة العقلية ❖ فاختلاف الناس في أن من قتل هل يقال أنه مات بأجله ولو قدر عدم قتله هل كان يجب موته أم لا وهذا فن من العلم لا بضر تركه ولكننا نشير إلى طريق الكشف فيه فنقول كل شيتين لا ارتباط لأحدهما بالآخر ثم افترنا في الوجود فليس يلزم من تقدير نفي أحدهما انتفاء الآخر فلو مات زيد وعمره معاً ثم قدرنا عدم موت زيد لم يلزم منه لا عدم موت عمرو ولا وجود موته وكذلك إذا مات زيد عند كسوف القمر مثلاً فلو قدرنا عدم الموت لم يلزم عدم الكسوف بالضرورة ولو قدرنا عدم الكسوف لم يلزم عدم الموت إذ لا ارتباط لأحدهما بالآخر فاما الشيطان اللذان بينهما علاقة وارتباط فها ثلاثة أقسام ❖ أحدها ❖ أن تكون العلاقة متكافئة كالعلاقة بين العيين والشال والفوق والتحت فهذا مما يلزم فقد أحدهما عند تقدير فقد الآخر لانتها من المتضايفان التي لا يتقوم حقيقة

احدهما الا مع الآخر ﴿ الثاني ﴾ ان لا يكون على التكافي لكن لاحدهما رتبة التقدم كالشرط مع المشروط ومعلوم انه يلزم عدم الشرط فاذا رأينا علم الشخص مع حياته وارادته مع علمه فيلزم لا محالة من تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الارادة ويعبر عن هذا بالشرط وهو الذي لا بد منه لوجود الشيء ولكن ليس وجود الشيء به بل عنه ومعه ﴿ الثالث ﴾ العلاقة التي بين العلة والمعلول و يلزم من تقدير عدم العلة عدم المعلول ان لم يكن للمعلول الا علة واحدة وان تصور ان تكون له علة اخرى فيلزم من تقدير نفي كل المثل في المعلول ولا يلزم من تقدير نفي علة بعضها نفي المعلول مطلقاً بل يلزم نفي معلول تلك العلة على الخصوص فاذا تمهد هذا المعنى رجعنا الى القتل والموت فالقتل عبارة عن حز الرقبة وهو راجع الى اعراض هي حركات في يد الضارب والسيف واعراض هي افتراقات في اجزاء رقبة المضروب وقد افترق بها عرض آخر وهو الموت فان لم يكن بين الحز والموت ارتباط لم يلزم من تقدير نفي الحز نفي الموت فانها شيان مخلوقان معا على الافتراض بحكم اجراء العادة لا ارتباط لاحدهما بآخر فهو كالمقترنين اللذين لم تجر العادة باقترانها وان كان الحز علة الموت ومولده وان لم تكن علة سواء لزم من انتفائه انتفاء الموت ولكن لا خلاف في ان للموت عللاً من امراض واسباب باطنة سوى الحز عند القائلين بالعلل فلا يلزم من نفي الحز نفي الموت مطلقاً لم يقدر مع ذلك انتفاء سائر العلل فترجع الى غرضنا ﴿ فنقول ﴾ من اعتقد من اهل السنة ان الله مستبد بالاختراع بلا تولد ولا يكون مخلوق علة لمخلوق فنقول الموت امر استبد الرب تعالى باختراعه مع الحز فلا يجب من تقدير عدم الحز عدم الموت وهو الحق ومن اعتقد كونه علة وانضاف اليه مشاهدته صحة الجسم وعدم مهلك من خارج اعتقد انه لو انتفى الحز وليس ثم علة اخرى وجب انتفاء المعلول لانتفاء جميع العلل وهذا الاعتقاد صحيح لو صح اعتقاد التعليل وحصر العلل فيما عرف انتفائه فاذا هذه المسئلة بطول النزاع فيها ولم يشعر اكثر الخائضين فيها بثارها فينبغي ان نطلب هذا من القانون الذي ذكرناه في عموم قدرة الله تعالى وابطال التولد وبني على هذا ان من قتل ينبغي ان يقال انه مات باجملة لان الاجل عبارة عن الوقت الذي خلق الله تعالى فيه موته سواء كان معه حز رقبة او كسوف قراو نزول مطر او لم يكن لان كل هذه عندنا مقترنات وليست مؤثرات ولكن افتراض بعضها يتكرر بالعادة وبعضها لا يتكرر فاما من جعل الموت سبباً طبيعياً من الفطرة وزعم ان كل مزاج فله رتبة معلومة في القوة اذا

خليت ونفسها تبادت الى منتها مدتها ولو فسدت على سبيل الاحترام كان ذلك استيجالاً
بالاضافة الى مقتضى طباعها والاجل عبارة عن المدة الطبيعية كما يقال الحائط مثلاً
يبقى مائة سنة بقدر احكام بنائه ويمكن ان يهدم بالفاس في الحال والاجل يعبر به عن
مدته التي له بذاته وقوته فيلزم من ذلك ان يقال اذا هدم بالفاس لم يهدم باجله وان
لم يتعرض له من خارج حتى انحطت اجزاؤه فيقال انهدم باجله فهذا اللفظ ينبغي على
ذلك الاصل

المسئلة الثانية ﴿ وهي اللفظية فكأختلافهم في أن الايمان هل يزيد ويتقص
ام هو على رتبة واحدة وهذا الاختلاف منشأ الجهل بكون الاسم مشتركاً اعني اسم
الايمان واذا فصل مسميات هذا اللفظ ارتفع الخلاف وهو مشترك بين ثلاثة معان اذا
قد يعبر به عن التصديق اليقين البرهاني وقد يعبر به عن الاعتقاد التقليدي اذا كان
جزماً وقد يعبر به عن تصديق معه العمل بموجب التصديق ودليل اطلاقه على الاول
ان من عرف الله تعالى بالدليل ومات عقيب معرفته فانما يحكم بانه مات مؤمناً ودليل
اطلاقه على التصديق التقليدي ان جماهير العرب كانوا يصدقون رسول الله تعالى صلى
الله عليه وسلم بمجرد احسانه اليهم وتلفنه بهم ونظرم في قوانين احواله من غير نظري
ادلة الواحداية ووجه دلالة المعجزة وكان يحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايمانهم وقد قال
تعالى (وما انت بمؤمن لنا) اي بمصدق ولم يفرق بين تصديق وتصديق ودليل اطلاقه
على الفعل قوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن حين يزني وقوله عليه السلام الايمان
بضعة وسبعون باباً ادناها اماطة الاذى عن الطريق فذرجع الى المقصود ونقول ان اطلق
الايمان بمعنى التصديق البرهاني لم يتصور زيادته ولا نقصانه بل اليقين ان حصل بكاله
فلا مزيد عليه وان لم يحصل بكاله فليس ييقين وهي خطوة واحدة ولا يتصور فيها زيادة
ونقصان الا ان يراد به زيادة وضوح اي زيادة طمأنينة النفس اليه بان النفس تطمان
الى اليقينية النظرية في الابتداء الى حل ما فاذا تواردت الادلة على شيء واحد افاد
بظواهر الادلة زيادة طمأنينة وكل من مارس العلوم ادرك تفاوتاً في طمأنينة نفسه الى
العلم الضروري وهو العلم بان الاثنين اكثر من الواحد والى العلم يتحدث العالم وان محدثه
واحد ثم يدرك ايضاً تفرقة بين آحاد المسائل بكثرة ادلتها وقلتها فالتفاوت في طمأنينة
النفس مشاهد لكل ناظر من باطنه فاذا فسرت الزيادة به لم يتمتع ايضاً في هذا التصديق
اما اذا اطلق بمعنى التقليدي فذلك لا سبيل الى جحد التفاوت فيه فاننا ندرك

بالمشاهدة من حال اليهودي في تصميمه على عقده ومن حال النصراني والمسلم تفاوتا حتى ان الواحد منهم لا يؤثر في نفسه وحل عقد قلبه التهوريات والتعويضات ولا التحقيقات العلمية ولا التخيلات الافئاضة والواحد منهم مع كونه جازماً في اعتقاده تكون نفسه اطوع لقبول اليقين وذلك لان الاعتقاد على القلب مثل عقدة ليس فيها انشراح وبرد يقين والعقدة تختلف في شدتها وضعفها فلا ينكر هذا التفاوت منصف وانما ينكره الذين سمعوا من العلوم والاعتقادات اسمائها ولم يدركوا من انفسهم ذوقها ولم يلاحظوا اختلاف احوالهم واحوال غيرهم فيها واما اذا اطلق بالمعنى الثالث وهو العمل مع التصديق فلا يخفى بطرق التفاوت الى نفس العمل وهل يتطرق بسبب المواظبة على العمل تفاوت الى نفس التصديق هذا فيه نظر وترك المداينة في مثل هذا المقام اولى والحق احق ما قيل ﴿ فاقول ﴾ ان المواظبة على الطاعات لها تأثير في تأكيد طائفة النفس الى الاعتقاد التقليدي ورسوخه في النفس وهذا امر لا يعرفه الا من سبر احوال نفسه وراقبها في وقت المواظبة على الطاعة وفي وقت الفترة ولاحظ تفاوت الحال في باطنه فانه يزداد بسبب المواظبة على العمل آسنة لمعتقداته ويتأكد به طائيفته حتى ان المعتقد الذي طالت منه المواظبة على العمل بموجب اعتقاده اعصا نفساً على المحاول تفييزه وتشكيكه ممن لم تطل مواظبته بل العادات تقضي بها فان من يعتقد الرحمة في قلبه على يتيم فان اقدم على مسح راسه وتفقده امره صادف في قلبه عند ممارسة العمل بموجب الرحمة زيادة تاكيد في الرحمة ومن يتواضع بقلبه لغيره فاذا عمل بموجبه ساجداً له او مقبلاً يده ازداد التعظيم والتواضع في قلبه ولذلك تعبدنا بالمواظبة على افعال هي مقتضى تعظيم القلب من الركوع والسجود ليزداد بسببها تعظيم القلوب فهذه امور يجمعها التمجيد لتون في الكلام الذين ادركوا ترتيب العلم بسماع الالفاظ ولم يدركوها بذوق النظر فهذه حقيقة هذه المسئلة ومن هذا الخبر اختلافهم في معنى الرزق (وقول) المعتزلة ان ذلك مخصوص بما يملكه الانسان حتي الزموا انه لا رزق لله تعالى على البهائم فربما قالوا هو بما لم يحرم ثنأوله فليل لهم فالظلمة ما توا وقد عاشوا عمرهم لم يرزقوا وقد قال اصحابنا انه عبارة عن المتنفع به كيف كان ثم هو منقسم الى حلال وحرام ثم طولوا في حد الرزق وحد النعمة وتضييع الوقت بهذا وامثاله دأب من لا يميز بين المهم وغيره ولا يعرف قدر بقية عمره وانه لا قيمة له فلا ينبغي ان يضيع العمر الا بالمهم وبين يدي النظر امور مشككة البحث عنها اهم من البحث عن موجب الالفاظ ومقتضى الاطلاقات فنسأل الله ان يوفقنا للاشتغال لما يعنيننا

❁ المسئلة الثالثة الفقهية ❁ فمثل اختلافهم في ان الفاسق هل له ان يحتسب وهذا نظر فقهي فمن اين يليق بالكلام ثم بالمختصرات ولكننا نقول الحق ان له ان يحتسب وسبيله التدرج في التصوير وهو ان نقول هل يشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كون الامر والنهي معصوماً عن الصغائر والكبائر جميعاً فان شرط ذلك كان خرقاً للاجماع فان عصمة الانبياء عن الكبائر انما عرفت شرعاً وعن الصغائر مختلف فيها فتقرب بوجد في الدنيا معصوم وان قلتم ان ذلك لا يشترط حتى يجوز للابس الحرير مثلاً وهو عاص به ان يمنع من الزنا وشرب الخمر فنقول وهل لشارب الخمر ان يحتسب على الكافر ويمنعه من الكفر ويقايله عايه فان قالوا لا خرقوا الاجماع اذ جنود المسلمين لم تنزل مشتملة على العصاة والمطيعين ولم يمنعوا من الغز ولا في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ولا في عصر الصحابة رضي الله عنهم والتابعين فان قالوا نعم فنقول شارب الخمر هل له ان يمنع من القتل ام لا فان قيل لا قلنا فما الفرق بين هذا وبين لايس الحرير اذا منع من الخمر والزاني اذا منع من الكفر وكما ان الكبيرة فوق الصغيرة فالكبائر ايضا متفاوتة فان قالوا نعم وضبطوا ذلك بان المقدم على شيء لا يمنع من مثله ولا فيما دونه وله ان يمنع مما فوفه فهذا الحكم لا مستند له اذ الزنا فوق الشرب ولا يبعد ان يزني ويمنع من الشرب ويمنع منه بل ربما يشرب ويمنع غلانه واصحابه من الشرب ويقول ترك ذلك واجب عليكم وعلي والامر بترك المحرم واجب علي مع الترك فلي ان اتقرب باحد الواجبين ولم يلزمني مع ترك احدهما ترك الآخر فاذن كما يجوز ان يترك ان يترك الامر بترك الشرب وهو بتركه يجوز ان يشرب ويامر بالترك فما واجبان فلا يلزم بترك احدهما ترك الآخر ❁ فان قيل ❁ فيلزم على هذا امور شنيعة وهوان يزني الرجل بامرأة مكرهاً اياها على التمكن فان قال لها في اثنا الزنا عند كشفها وجهها باختيارها لا تكشفني وجهك فاني لست محرمًا لك والكشف لغير المحرم حرام وانت مكروهة على الزنا مختارة في كشف الوجه فامنعك من هذا فلا شك من ان هذه حسيبة باردة شنيعة لا يصبر اليها عاقل وكذلك قوله ان الواجب على شيثان العمل والامر للغير وانا اتعاطى احدهما وان تركت الثاني كقوله ان الواجب على الوضوء دون الصلاة وانا اصلي وان تركت الوضوء والمسنون في حق الصوم والتسحر وانا تسحر وان تركت الصوم وذلك محال لان السجود للصوم والوضوء للصلاة وكل واحد شرط الآخر وهو متقدم في الرتبة على المشروط فكذلك نفس المرء مقدمة على غيره فليذهب نفسه أولاً ثم غيره اما اذا اعمل نفسه واشتغل بغيره كان ذلك

عكس الترتيب الواجب بخلاف ما اذا هذب نفسه وترك الحسبة وتهذيب غيره فان ذلك معصية ولكنه لا تناقض فيه وكذلك الكافر ليس له ولاية الدعوة الى الاسلام ما لم يسلم هو بنفسه فلو قال الواجب علي شيثان ولي ان اترك احدهما دون الثاني لم يكن منه **والجواب** ان حسبة الزاني بالمرأة عليها ومنعها من كشفها وجهها جائزة عندنا وقولكم ان هذه حسبة باردة شنيعة فليس الكلام في انها حارة او باردة مستلذة او مستبشعة بل الكلام في انها حق او باطل وكم من حق مستبرد مستنقل وكم من باطل مستحلاً مستعذب فالحق غير اللذيد والباطل غير الشنيع والبرهان القاطع فيه هو انا نقول قوله لما لا تكشف وجهك فانه حرام ومنعه اياها بالعمل قول وفعل وهذا القول والفعل اما ان يقال هو حرام او يقال واجب ام يقال هو مباح فان قلتم انه واجب فهو المقصود وان قلتم انه مباح فله ان يفعل ما هو مباح وان قلتم انه حرام فما مستند تحريمه وقد كان هذا واجباً قبل اشتغاله بالزنا فمن اين يصير الواجب حراماً بافتحامه محرماً وليس في قوله الا خير صدق عن الشرع بانه حرام وليس في فعله الا المنع من اتجاذ ما هو حرام والقول بتحريم واحد منهما محال ولسنا نعني بقولنا للفاسق ولاية الحسبة الا ان قوله حق وفعله ليس بحرام وليس هذا كالصلاة والوضوء فان الصلاة هي المأمور بها وشرطها الوضوء فهي بغير وضوء معصية وليست بصلاة بل تخرج عن كونها صلاة وهذا القول لم يخرج عن كونه حقاً ولا الفعل خرج عن كونه منعاً من الحرام وكذلك السحور عبارة عن الاستعانة على الصوم بتقديم الطعام ولا تعقل الاستعانة من غير العزم على ايجاد المستعان عليه * **واما** قولكم ان تهذيبه نفسه ايضاً شرط لتهذيبه غيره فهذا محل النزاع فمن اين عرفتم ذلك ولو قال قائل تهذيب نفسه عن المعاصي شرط للغير ومنع الكفار وتهذيبه نفسه عن الصغائر شرط للمنع عن الكبائر كان قوله مثل قولكم وهو خرق للاجماع واما الكافر فان حمل كافرآ آخر بالسيف على الاسلام فلا يمنعه منه ويقول عليه ان يقول لا اله الا الله وان محمداً رسول الله وان يأمر غيره به ولم يثبت ان قوله شرط لامره فله ان يقول وان يأمر وان لم ينطق فهذا غور هذه المسئلة وانما اردنا ايرادها لتعلم ان امثال هذه المسائل لا تليق بفن الكلام ولا سيما بالمعتقدات المختصرة والله اعلم بالصواب

﴿ الباب الثالث في الامامة ﴾

النظر في الامامة ايضا ليس من المهمات وليس ايضا من فن المعقولات فيها من الفقيها ثم انها ماثار للتمهيات والمعرض عن الخوض فيها اسلم من الغايض بل وان اصاب فكيف اذا اخطأ ولكن اذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به اردنا ان نسلك المنهج المعتاد فان القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديد النفار ولكننا نوجز القول فيه ونقول النظر فيه يدور على ثلاثة اطراف الطرف الاول في بيان وجوب نصب الامام ولا ينبغي ان تظن ان وجوب ذلك مأخوذ من العقل فانا بينا ان الوجوب يؤخذ من الشرع الا ان يفسر الواجب بالفعل الذي فيه فائدة وفي تركه ادنى مضرة وعند ذلك لا يتكر وجوب نصب الامام لما فيه من الفوائد ودفع المضار في الدنيا ولكننا نقيم البرهان القطعي الشرعي على وجوبه ولسنا نكتفي بما فيه من اجماع الامة بل ننبه على مستند الاجماع ونقول نظام امر الدين مقصود لصاحب الشرع عليه السلام قطعاً وهذه مقدمة فطعية لا يتصور النزاع فيها ونضيف اليها مقدمة اخرى وهو انه لا يحصل نظام الدين الا بامام مطاع فيحصل من المقدمتين صحة الدعوى وهو وجوب نصب الامام

﴿ فان قيل ﴾ المقدمة الاخيرة غير مسلمة وهو ان نظام الدين لا يحصل الا بامام مطاع فدلو عليها فنقول البرهان عليه ان نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا ونظام الدنيا لا يحصل الا بامام مطاع فهاتان مقدمتان في ايهما النزاع فان قيل لم قلتم ان نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا بل لا يحصل الا بخراب الدنيا فان الدين والدنيا ضدان والاشتغال بعمارة احدهما خراب الآخر قلنا هذا كلام من لا يفهم ما نريده بالدنيا الآن فانه لفظ مشترك قد يطلق على فضول التمتع والتلذذ والزيادة على الحاجة والضرورة وقد يطلق على جميع ما هو محتاج اليه قبل الموت واحدهما ضد الدين والآخر شرطه وهكذا يقلط من لا يميز بين معاني الالفاظ المشتركة فنقول نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا بتوصل اليهما الا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والسكن والافوات والامن هو آخر الافات ولعمري من اصبح آمناً في سر به معافاً في بدنه وله قوت يومه فكأنما حيزت له الدنيا بحذا فيرها وليس يامن الانسان على روحه وبدنه وماله ومسكنه وقوته في جميع الاحوال بل في بعضها فلا ينظم الدين الا بتحقيق الامن على هذه المهمات الضرورية والا فمن كان جميع اوقاته مستغرقاً بمجاسة نفسه من

سيوف الظلمة وطلب قوته من وجوه الغلبة متى يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلتاها الى سعادة الآخرة فاذن بان نظام الدنيا اعني مقادير الحاجة شرط لنظام الدين

❁ واما المقدمة الثانية ❁ وهو ان الدنيا والامن على الانفس والاموال لا ينتظم الا بسطان مطاع فتشهد له مشاهدة اوقات الفتن بموت السلاطين والائمة وان ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع دام المهرج وعم السيف وشمل القحط وهلك المواشي وبطلت الصناعات وكان كل غلب سلب ولم يتفرغ احد للعبادة والعلم ان بقي حياً والاكثر يهلكون تحت ظلال السيوف ولهذا قيل الدين والسلطان توأمان ولهذا قيل الدين اس والسلطان حارس وما لا اس له فهدوم وما لا حارس له فضايع وعلى الجملة لا يتارى العاقل في ان الخلق على اختلاف طبقاتهم ومام عليه من نشئت الاهواء وتباين الاراء لو خلوا ورائهم ولم يكن رأي مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا من عند آخرهم وهذا داء لا علاج له الا بسطان قاهر مطاع يجمع شتات الاراء فبان ان السلطان ضرورى في نظام الدنيا ونظام الدين ضرورى في نظام الدين ونظام الدين ضرورى في الفوز بسعادة الآخرة وهو مقصود الانبياء قطعاً فكان وجوب نصب الامام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل الى تركه فاعلم ذلك

❁ الطرف الثاني ❁ في بيان من يتعين من سائر الخلق لان ينصب اماماً فنقول ليس يخفى ان التنصيب على واحد فجعله اماماً بالتشيعي غير ممكن فلا بد له من تميز بخاصية يفارق سائر الخلق بهذا فلك خاصية في نفسه وخاصية من جهة غيره اما من نفسه فان يكون اهلاً لتدبير الخلق وحملهم على مرادهم وذلك بالكفاية والعلم والورع وبالجملة خصائص القضاة تشترط فيه مع زيادة نسب قرش وعلم هذا الشرط الرابع بالسمع حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم الائمة من فريش فهذا تميزه عن اكثر الخلق ولكن ربما يجتمع في فريش جماعة موصوفون بهذه الصفة فلا بد من خاصية اخرى تميزه وليس ذلك الا التولية او التفويض من غيره فانما يتعين للإمامة معها وجدت التولية في حقه على الخصوص من دون غيره فيبقى الان النظر في صفة المولى فان ذلك لا يسلم لكل احد بل لا بد فيه من خاصية وذلك لا يصدر الا من احد ثلاثة اما التنصيب من جهة النبي صلى الله عليه وسلم واما التنصيب من جهة امام العصر بان يعين لولاية العهد شخصاً معيناً من اولاده او سائر قرش واما التفويض من رجل ذي شوكة يقتضي انقياده وتفويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم الى المبايعة وذلك قد يسلم في بعض

الاعصار لشخص واحد مرموق في نفسه مرزوق بالمتابعة مستولي على الكافة ففي بيعته
وتوابعه كفاية عن نفو بض غيره لان المقصود ان يجتمع شتات الاراء لشخص
مطاع وقد صار الامام بعبادة هذا المطاع مطاعاً وقد لا يتفق ذلك لشخص واحد بل
لشخصين او ثلاثة او جماعة فلا بد من اجتماعهم وبيعتهم وانفاقهم على النفو بض حتى
ثم الطاعة بل اقول لو لم يكن بعد وفاة الامام الا فرشي واحد مطاع متبع فنهض بالامامة
وتولاها بنفسه ونشا بشو كته وتشاغل بها واستمتع كافة الخلق بشو كته وكفايته وكان
موصوفاً بصفات الائمة فقد انمقدت امامته ووجب طاعته فانه تعين بحكم شو كته وكفايته
وفي منازعته اثارة الفتن الا ان من هذا حاله فلا يحجز ايضاً عن اخذ البيعة من اكابر
الزمان واهل الحل والعقد وذلك ابعد من الشبهة فلذلك لا يتفق مثل هذا في العادة
الا عن بيعة وتوابع ~~هـ~~ فان قيل ~~هـ~~ فان كان المقصود حصول ذي راي مطاع يجمع
شتات الاراء ويمنع الخلق من المحاربة والقتال ويحملهم على مصالح المعاش والمعاد فلو
انتهض لهذا الامر من فيه الشروط كلها سوى شروط القضاء ولكنه مع ذلك يراجع العلماء
ويعمل بقولهم فما ذا ترون فيه ايجب خلعه ومخالفته ام تجب طاعته قلنا الذي نراه ونقطع
انه يجب خلعه ان قدر على ان يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط من غير
اثارة فتنه وتهيج قتال وان لم يكن ذلك الا بتجريك قتال وجبت طاعته وحكم بامامته
لان ما يفوتنا من المصارفة بين كونه عالماً بنفسه او مستفتياً من غيره دون ما يفوتنا بتقليد
غيره اذا افتقرنا الى تهيج فتنه لا ندري عاقبتها وربما يؤدي ذلك الى هلاك النفوس
والاموال وزيادة صفة العلم انما تراعي مزية وتحمه للمصالح فلا يجوز ان يعطل اصل المصالح
في التشوق الى مزاياها وتكملاتها وهذه مسائل فقية فيلوت المستبعد لمخالفته المشهود
على نفسه استعباده ولينزل من غلوائه فالامر اهون مما يظنه وقد استقصينا تحقيق هذا
المعنى في الكتاب الملقب بالمشتظري المصنف في الرد على الباطنية فان قيل فان تسامحت
بخصلة العلم لزمكم التسامح بخصلة العدالة وغير ذلك من الخصال قلنا ليست هذه مسامحة
عن الاختيار ولكن الضرورات تبيح المحظورات فنحن نعلم ان تناول الميتة محظور ولكن
الموت اشد منه فليست شعري من لا يساعد على هذا ويقضي ببطلان الامامة في عصرنا
لقوات شروطها وهو عاجز عن الاستبدال بالمصدي لها بل هو فاقد لمتصف بشروطها
فاي احواله احسن ان يقول القضاء معزولون والولايات باطلة والا نكحة غير منعقدة
وجميع تصرفات الولاة في اقطار العالم غير نافذة وانما الخلق كلهم مقدمون على الحرام

او ان يقول الامامة متعقدة والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطرار فهو بين ثلاثة امور اما ان يمنع الناس من الانكحة والتصرفات المنوطة بالقضاة وهو مستحيل ومؤدي الى تعطيل المعاش كلها وينفضي الى تشتيت الاراء ومهلك للجاهل والدهما او يقول انهم يقدمون على الانكحة والتصرفات ولكنهم مقدمون على الحرام الا انه لا يحكمهم بفسقهم ومعصيتهم لضرورة الحال واما ان نقول يحكمهم بانعقاد الامامة مع فوات شروطها لضرورة الحال ومعلوم ان البعيد مع الابدق قريب واهون الشرين خير بالاضافة ويجب على العاقل اختياره فهذا تحقيق هذا الفصل وفيه غنية عند البصير عن التطويل ولكن من لم يفهم حقيقة الشيء وعقله وانما ثبت بطول الالفة في سمعه فلا تنزل النفرة عن نقيضه في طبعه اذ فطام الضعفا عن المألوف شديد عجيز عنه الانبياء فكيف غيرهم

فان قيل فهلا قلتم ان التنصيص واجب من النبي والخليفة كي يقطع ذلك دابر الاختلاف كما قالت بعض الامامية اذ ادعوا انه واجب قلنا لانه لو كان واجبا لنص عليه الرسول عليه السلام ولم ينص هو ولم ينص عمر ايضا بل ثبتت امامة ابو بكر وامامة عثمان وامامة علي رضي الله عنهم بالنفو يقض فلا تلتفت الى تجاهل من يدعي انه صلى الله عليه وسلم نص على على لقطع النزاع ولكن الصحابة كانوا بالنص وكنتموه فامثال ذلك يعارض بمثله ويقال بم تنكرون على من قال انه نص على ابي بكر فاجمع الصحابة على موافقته النص ومتابعته وهو اقرب من تقدير مكابرتهم النص وكتانته ثم انما يتخيل وجوب ذلك لعمذر قطع الاختلاف وليس ذلك بمتمذر فان البيعة تقطع مادة الاختلاف والدليل عليه عدم الاختلاف في زمان ابي بكر وعثمان رضي الله عنهم وقد تولوا بالبيعة وكثرته في زمان علي رضي الله عنه ومعتقد الامامية انه تولي بالنص **الطرف الثالث** في شرح عقيدة اهل السنة في الصحابة والخلفاء الراشدين رضي الله عنهم اعلم ان للناس في الصحابة والخلفاء اسراف في اطراف فمن مبالغ في الثناء حتى يدعي العصمة للائمة ومنهم متهم على الطعن بطلق اللسان بدم الصحابة فلا تكون من الفر يقين واسلك طريق الاعتقاد في الاعتقاد واعلم ان كتاب الله تعالى مشتمل على الثناء على المهاجرين والانصار وتوارث الاخبار بنزكية النبي صلى الله عليه وسلم ايام بالفاظ مختلفة كقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وكقوله خير الناس قرني ثم الذين يلونهم وما من واحد الا وورد عليه ثناء خاص في حقه بطول نقله فينبغي ان تستحب هذا الاعتقاد في حقهم ولا تسيء الظن بهم كما يحكي عن احوال تخالف

مقتضى حسن الظن فاكثراً ما ينقل عترة بالتمصّب في حقهم ولا اصل له وما ثبت نقله فالتاويل متطرق اليه ولم يميز ما لا يتسع العقل لتجوز الخطاء والسهو فيه وحمل انماهم على قصد الخير وان لم يصيبوه والمشهور من قتال معاوية مع علي ومسير عائشة رضي الله عنهم الى البصرة والظن بعائشة انها كانت تطلب تغطية الفتنة ولكن خرج الامر من الضبط فواخر الامور لا تبقى على وفق طلب او ايلها بل تنسل عن الضبط والظن بمعاوية انه كان على تاويل وظن فيما كان يتعاطاه وما يحكي سوى هذا من روايات الآحاد فالصحيح منه مختلط بالباطل والاختلاف اكثره اختراعات الروافض والخوارج وارباب الفضول الخايعون في هذه القنون فينبغي ان تلازم الانكار في كل ما لم يثبت وما ثبت فيستنبط له تاويل فاما تعذر عليك فقل لعل له تاويل وعذراً لم اطلع عليه واعلم انك في هذا المقام بين ان تسي الظن بمسلم وتطعن عليه وتكون كاذباً او تحسن الظن به وتكف لسانك عن الطعن وانت مخطئ مثلاً والخطاء في حسن الظن بالمسلم اسلم من الصواب بالظن فيهم فلو سكنت انسان مثلاً عن لعن ابيليس او لعن ابي جهل او ابي لباب او من شئت من الاشرار طول عمره لم يضره السكوت ولو هفوا هفوة بالطعن في مسلم بما هو بريء عند الله تعالى منه فقد تعرض للهلاك بل اكثر ما يعلم في الناس لا يحل النطق به لتعظيم الشرع الزجر عن الغيبة مع انه اخبار عما هو متحقق في المختاب فمن يلاحظ هذه الفصول ولم يكن في طبعه ميل الى الفضول اثر ملازمته السكوت وحسن الظن بكافة المسلمين واطلاق اللسان بالثناء على جميع السلف الصالحين هذا حكم الصحابة عامة فاما الخلفاء الراشدون فهم افضل من غيرهم وترتيبهم في الفضل عند اهل السنة كترتيبهم في الامامة وهذا المكان ان قولنا فلان افضل من فلان ان معناه ان محله عند الله تعالى في الآخرة ارفع وهذا غيب لا يطلع عليه الا الله ورسوله ان اطلعه عليه ولا يمكن ان يدعي نصوص قاطعة من صاحب الشرع متواترة مقتضية للفضيلة على هذا الترتيب بل المنقول الثناء على جميعهم واستنباط حكم الترجيحات في الفضل من دقائق ثنائه عليهم رمى في عناية واقحام امر آخر اغنانا الله عنه ويعرف الفضل عند الله تعالى بالاعمال مشكل ايضاً وغايته رجم ظن فكم من شخص متحرم الظاهر وهو عند الله بمكان ليس في قلبه وخلق خفي في باطنه وكم من مزين بالعبادات الظاهرة وهو في مخط الله خلبث مستكن في باطنه فلا مطلع على السراير الا الله تعالى ولكن اذا ثبت انه لا يعرف الفضل الا بالوحي ولا يعرف من النبي الا بالسماح واولى الناس بسماح ما يدل على تفاوت

الفضائل الصحابة الملائمون لاحوال النبي صلى الله عليه وسلم وهم قد اجمعوا على تقديم
ابي بكر ثم نص ابو بكر على عمر ثم اجمعوا بعده على عثمان ثم علي علي رضي الله عنهم وليس
يظن منهم الخيانة في دين الله تعالى لغرض من الاغراض وكان اجماعهم على ذلك من
احسن ما يستدل به على مراتبهم في الفضل ومن هذا اعتقد اهل السنة هذا الترتيب
في الفضل ثم يبحثوا عن الاخبار فوجدوا فيها ما عرف به مستند الصحابة واهل الاجماع
في هذا الترتيب فهذا ما اردنا ان نقنصر عليه من احكام الامامة والله اعلم واحكم



❁ الباب الرابع في بيان من يجب تكفيره من الفرق ❁

اعلم ان الفرق في هذا مبالغات وتعصبات فرجا انتهي بعض الطوائف الى تكفير كل فرقة سوى الفرقة التي يعتزى اليها فاذا اردت ان تعرف سبيل الحق فيه فاعلم قبل كل شئ ان هذه مسألة فقهية اعني الحكم بتكفير من قال قولاً وتعاطى فعلاً فانها نارة تكون معلومة بادلة سمعية وثارة تكون مظنونة بالاجتهاد ولا محال لدليل العقل فيها البتة ولا يمكن تفهيم هذا الا بعد تفهيم قولنا ان هذا الشخص كافر والكشف عن معناه وذلك يرجع الى الاخبار عن مستقره في الدار الآخرة وانه في النار على التأييد وعن حكمه في الدنيا وانه لا يجب القصاص بقتله ولا يمكن من نكاح مسلمة ولا عصمة لدمه وماله الى غير ذلك من الاحكام وفيه ايضاً اخبار عن قول صادر منه وهو كذب او اعتقاد وهو جهل ويجوز ان يعرف بادلة العقل كون القول كذباً وكون الاعتقاد جهلاً ولكن كون هذا الكذب والجهل موجباً للتكفير امر آخر ومعناه كونه مسلطاً على سفك دمه واخذ امواله ومعنى كونه مسلطاً على سفك دمه واخذ امواله ومبيحاً لاطلاق القول بانه مغلد في النار وهذه الامور شرعية ويجوز عندنا ان يرد الشرع بان الكذاب او الجاهل او المكذب مغلد في الجنة وغير مكثرت بكفره وان ماله ودمه معصوم ويجوز ان يرد بالعكس ايضاً نعم ليس يجوز ان يرد بان الكذب صدق وان الجهل علم وذلك ليس هو المطلوب بهذه المسئلة بل المطلوب ان هذا الجهل والكذب هل جعله الشرع سبباً لابطال عصمته والحكم بانه مغلد في النار وهو كنظرنا في ان الصبي اذا تكلم بكلمتي الشهادة فهو كافر بعداً او مسلم اي هذا اللفظ الذي صدر منه وهو صدق والاعتقاد الذي وجد في قلبه وهو حق هل جعله الشرع سبباً لعصمة دمه وماله ام لا وهذا الى الشرع فاما وصف قوله بانه كذب او اعتقاده بانه جهل فليس الى الشرع فاذا معرفة الكذب والجهل يجوز ان يكون عقلياً واما معرفة كونه كافراً او مسلماً فليس الا شرعياً بل هو كنظرنا في الفقه في ان هذا الشخص رقيق او حر ومعناه ان السبب الذي جرى هل نصبه الشرع مبطلاً لشهادته وولايته ومزبلاً لاملاكه ومسقطاً للقصاص عن شيدته المستولى عليه اذا قتله فيكون كل ذلك طلباً لاحكام شرعية لا يطلب دليلها الا من الشرع ويجوز الفتوى في ذلك بالقطع مرة وبالظن والاجتهاد اخرى فاذا نقرر هذا الاصل فقد قررنا في اصول الفقه وفروعه ان كل حكم شرعي يدعيه مدع فاما ان يعرفه باصل من اصول الشرع من اجماع او نقل او بقياس على اصل وكذلك كون الشخص كافراً اما ان يدرك باصل

او بقياس على ذلك الاصل والاصل المقطوع به ان كل من كذب محمداً صلى الله عليه وسلم فهو كافر اي مخلد في النار بعد الموت ومستباح الدم والمال في الحياة الى جملة الاحكام الا ان التكذيب على مراتب ﴿ الرتبة الاولى ﴾ تكذيب اليهود والنصارى واهل الملل كلهم من الجوس وعبداء الاوثان وغيرهم فتكفيرهم منصوص عليه في الكتاب وجمع عليه بين الامة وهو الاصل وما عداه كالمحقق به ﴿ الرتبة الثانية ﴾ تكذيب البراهمة المتكرين لاصل النبوات والدمرية المنكرين لاصانع العالم وهذا ملحق بالمنصوص بطريق الاولى لان هؤلاء كذبوه وكذبوا غيره من الانبياء اعني البراهمة فكانوا بالكفر اولى من النصارى واليهود والدمرية اولى بالكفر من البراهمة لانهم اضافوا الى تكذيب الانبياء انكار المرسل ومن ضرورة انكار النبوة ويتحقق بهذه الرتبة كل من قال قولاً لا يثبت النبوة في اصلها او نبوة نبي احمد على الخصوص الا بعد بطلان قوله ﴿ الرتبة الثالثة ﴾ الذين يصدقون بالاصانع والنبوة ويصدقون النبي ولكن يعتقدون اموراً تخالف نصوص الشرع ولكن يقولون ان النبي محقق وما قصد بما ذكره الاصلاح الخلق ولكن لم يقدر على التصريح بالحق لكلال افهام الخلق عن دركة هؤلاء الفلاسفة ويجب القطع بنكفيرهم في ثلاثة مسائل وهي انكارهم لحشر الاجساد والتعذيب بالنار والنعيم في الجنة بالخور العين والمأكول والمشروب والملبوس والاخرى قولهم ان الله لا يعلم الجزئيات وتفصيل الحوادث وانما يعلم الكليات وانما الجزئيات تعلمها الملائكة السماوية والثالثة قولهم ان العالم قديم وان الله تعالى متقدم على العالم بالرتبة مثل تقدم العلة على المفعول والا فلي ترفي الوجود الامتساو بين هؤلاء اذا اوردوا عليهم آيات القرآن زعموا ان اللغات العقلية تقصر الافهام عن دركها فمثل لم ذلك بالذات الحسية وهذا كفر صريح والقول به ابطال لفائدة الشرائع وسد لباب الاهداء بنور القرآن واستبعاد الرشدة من قول الرسل فانه اذا جاز عليهم الكذب لاجل المصالح بطلت الثقة باقوالهم فامان قول يصدر عنهم الا وينصور ان يكون كذباً وانما قالوا ذلك لمصلحة ﴿ فان قيل ﴾ فلم قلتم مع ذلك بانهم كفرة قلنا لانه عرف قطعاً من الشرع ان من كذب رسول الله فهو كافر وهؤلاء مكذبون ثم معلون للكذب بما ذير فاسدة وذلك لا يخرج الكلام عن كونه كذباً ﴿ الرتبة الرابعة ﴾ المعزلة والمشبهة والفرق كلها سوى الفلاسفة وهم الذين يصدقون ولا يجوزون الكذب لمصلحة وغير مصلحة ولا يشتغلون بالتعالي لمصلحة الكذب بل بالتأويل ولكنهم مخطئون في التأويل فهو لاء امرهم في محل الاجتهاد والذي ينبغي ان يميل المحصل اليه الاحتراز

من التكفير ما وجد اليه سبيلاً فان استباحة الدماء والاموال من المصلين الى القبلة
المصرحين بقول لا اله الا الله محمد رسول الله خطأ وخطأ في ترك الف كافر في الحياة
امون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم وقد قال صلى الله عليه وسلم * امرت ان
اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله فاذا قالوها فقد عصموا مني دمام
واموالهم الا بمحقها * وهذه الفرق منقسمون الى مسرفين وغلا والى مقتصدين بالاضافة
اليهم ثم المجتهد الذي يرى تكفيرهم وقد يكون ظنه في بعض المسائل وعلى بعض الفرق
اظهر وتفصيل آحاد تلك المسائل يطول ثم يثير الفتن والاحقاد فان اكثر الخائضين
في هذا انما يحركهم التعصب واتباع الهوى دون النظر للدين ودليل المنع من تكفيرهم
ان الثابت عندنا بالنص تكفير الكذب للرسول وهو لا يسوا مكذبين اصلاً ولم يثبت
لنا ان الخطأ في التأويل موجب للتكفير فلا بد من دليل عليه وثبت ان العصمة
مستفادة من قول لا اله الا الله قطعاً فلا يدفع ذلك الا بقاطع وهذا القدر كاف في
التنبه على ان اعتراف من بالغ في التكفير ليس عن برهان فان البرهان اما اصل او
قياس على اصل والاصل هو التكذيب الصريح ومن ليس بمكذب فليس في معني المكذب
اصلاً فيبقى تحت عموم العصمة بكلمة الشهادة **❀** الرتبة الخامسة **❀** من ترك التكذيب
الصريح ولكن ينكر اصلاً من اصول الشرعيات المعلومة بالتواتر من رسول الله صلى الله
عليه وسلم كقول القائل الصلوات الخمس غير واجبة فاذا قرىء عليه القرآن والاخبار
قال لست اعلم صدر هذا من رسول الله فلعلمه غلط وتحريف ولكن يقول انما معترف بوجوب
الحج ولكن لا ادري اين مكة واين الكعبة ولا ادري ان البلد الذي تستقبله الناس
ويحجونه هل هي البلد التي حجها النبي عليه السلام ووصفها القرآن فهذا ايضا ينبغي ان
يحكم بكفره لانه مكذب ولكنه مختار عن التصريح والا فالمتواترات تشترك في دركها
العوام والخواص وليس بطلان ما يقوله كبطلان مذهب المعتزلة فان ذلك يختص لدركه
اولى البصائر من النظار الا ان يكون هذا الشخص قريب العهد بالاسلام ولم يتواتر عنده
بعد هذه الامور فيمهل الى ان يتواتر عنده ولسنا نكفره لانه انكر امرًا معلومًا بالتواتر
وانه لو انكر غزوة من غزوات النبي صلى الله عليه وسلم المتواترة او انكر نكاحه حفصت
بنت عمر او انكر وجود ابي بكر وخلافته لم يلزم تكفيره لانه ليس تكذيباً في اصل من
اصول الدين مما يجب التصديق به بخلاف الحج والصلاة واركان الاسلام ولسنا نكفره

بمخالفة الاجماع فان لنا نظر في تكفير النظام المنكر لاصل الاجماع لان الشبه كثيرة
 في كون الاجماع حجة قاطعة وانما الاجماع عبارة عن التطابق على رأي نظري وهذا الذي
 نحن فيه تطابق على الاخبار غير محسوس وتطابق العدد الكبير على الاخبار غير محسوس
 على سبيل التواتر موجب العلم الضروري وتطابق اهل الحل والعقد على رأي واحد نظري
 لا يوجب العلم الا من جهة الشرع ولذلك لا يجوز ان يستدل على حلت العالم بتواتر الاخبار
 من النظائر الذين حكموا به بل لا تواتر الا في المحسوسات ﴿الرتبة السادسة﴾ ان
 لا يصرح بالتكذيب ولا يكذب ابضاً امراً معلوماً على القطع بالتواتر من اصول الدين ولكن
 منكر ما علم صحته الا الاجماع فاما التواتر فلا يشهد له كالنظام مثلاً اذا انكر كون الاجماع
 حجة قاطعة في اصله وقال ليس يدل على استحالة الخطأ على اهل الاجماع دليل عقلي قطعي ولا
 شرعي متواتر لا يحتمل التأويل فكما تستشهد به من الاخبار والايات له تاويل بزعمه
 وهو في قوله خارق لاجماع التابعين فاننا نعلم اجماعهم على ان ما اجمع عليه الصحابة حق
 مقطوع به لا يمكن خلافه فقد انكر الاجماع وخرق الاجماع وهذا في عمل الاجتهاد ولي
 فيه نظر اذ الاشكالات كثيرة في وجه كون الاجماع حجة فيكاد يكون ذلك كالمهمل
 للعدول ولكن لو فتح هذا الباب انجر الى امور شنيعة وهو ان قائلًا لو قال يجوز ان يبعث
 رسول بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فيبعد التوقف في تكفيره ومستبد استحالة ذلك عند
 البحث تستمد من الاجماع لا محالة فان العقل لا يحمله وما نقل فيه من قوله لا نبي بعدي
 ومن قوله تعالى خاتم النبيين فلا يجوز هذا القائل عن تاويله فيقول خاتم النبيين اراد به
 اولى العزم من الرسل فان قالوا النبيين عام فلا يبعد تخصيص العام وقوله لا نبي بعدي
 لم يرد به الرسول وفرق بين النبي والرسول والنبي اعلى رتبة من الرسول الى غير ذلك من
 انواع الهذيان فهذا وامثاله لا يمكن ان ندعى استحالة من حيث مجرد اللفظ فاننا في تاويل
 ظواهر التشبيه قضينا باحتمالات ابعد من هذه ولم يكن ذلك مبطلاً للنصوص ولكن الرد على
 هذا القائل ان الامة فهمت بالاجماع من هذا اللفظ ومن فرائض احواله انه افهم عدم نبي
 بعده ابدًا او عدم رسول الله ابدًا وانه ليس فيه تاويل ولا تخصيص فنكر هذا لا يكون الا
 منكر الاجماع وعند هذا يتفرع مسائل متقاربة مشتبكة يفتقر كل واحد منها الى نظر
 والمجتهد في جميع ذلك يحكم بموجب ظنه يقيناً واثباتاً والفرغ الان تحرير معارف الاصول
 التي يأتي عليها التكفير وقد نرجع الى هذه المراتب الستة ولا يعترض فرع الا ويندرج تحت
 رتبة من هذه الرتب فالمقصود التاصيل دون التفصيل ﴿فان قيل﴾ السجود بين يدي الصنم

مطبوعات جديدة

تباع في محل احمد ناجي الجمال ومحمد امين الخانجي الكتي

(واخيه بالاستانة ومصر)

- كتاب فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة للامام الغزالي
القسطاس المستقيم له ايضاً
محك النظر » »
مفتاح العلوم للامام السكاكي وبهامشه اتمام الدراية لقراء النقاية للسيوطي
نفرج المهج بتلويح الفرج الجامع لثلاث كتب
الاتحاف بحب الاشراف وبهامشه حسن التوسل في اداب زيارة افضل الرسل
المنهل العذب لحضرة الشيخ حسن السقا
نظم الفرائد في العقائد لشيخ زاده
المبادي المنطقية للفيومي
افضل الصلوات تأليف العلامة يوسف افندي النبهاني
شرح شمائل الترمذي للعلامة علي القاري وبهامشه شرح المناوي
اللاي المصنوعة في الاحاديث الموضوعة للامام السيوطي
فلسفة القاضي ابن رشد
تأسيس النظر للامام الدبومي في اختلاف الفقهاء
فقه اللغة وسر الغريب للامام الثعالبي
تهافت الفلاسفة للامام الغزالي والقاضي ابن رشد وبهامشه تهافت خواجه زاده
كتاب منظومة العلامة الكواكبي في اصول فقه السادة الحنفية بحولاً من التي بيت
كتاب ارشاد الامة في حكم الاحكام بين اهل الذمة للعلامة الشيخ محمد بنيت الحنفي
كتات الملل والنحل لابن حزم وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني وقد ينجز منه الجزء الاول والثاني
كشف الظنون من اسماء الكتب والفنون لكاتب جلبي طبع الاستانة
الاشارة والايجاز الى ما وقع في القرآن من انواع المجاز للزبن عبد السلام
كتاب تفسير الخازن وبهامشه تفسير الشيخ الاكبر طبع الاستانة
كشف الامام البزدوي وهو اكبر كتاب طبع في اصول الائمة الحنفية
الشفاف في تعريف حقوق المصطفى (صلى الله عليه وسلم) طبع الاستانة

- عجاز القرآن لابي بكر الباقلاني
 الخلافة للبهاء العاملي وبهامشه سكران السلطان مع امرار البلاغة
 ديوان القاضي ابي بكر الارجاني طبع بيروت
 قصة المولد الشريف للبرزنجي مع اساء اهل بدر (محرك)
 كتاب شرح برهان الكنبوي طبع الاسنانة
 كتاب الاشباه والنظائر للغويه » »



- ❖ كتب جاري طبعها على نفقة اصحابها وتباع في محلنا ❖
 كتاب محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكاماء والتسكين للامام
 الفخر الرازي مع شرحه المفصل للامام نجم الدين الكاتب
 الصناعتين في صناعة النثر والنظم لابي هلال العسكري مع ذيله الصياغتين
 في رجال الصناعتين لبعض افاضل العصر الجاري طبعه في الاسنانة العالية
 النور الفارق بين المخلوق والمخالق تاليف سعادتو عبد الرحمن جلبى باجه جي زاده
 وقد وضع بهامشه كتابان جليلان (الاول) الاجوبة الفاخرة للامام القراني
 والثاني ارشاد الحيارى من اليهود والنصارى لابن قيم الجوزية الجاري طبعهم بمصر



❖ فهرست كتاب الاقتصاد في الاعتقاد للامام الغزالي ❖

- | | |
|-----|---|
| غرة | |
| ٢ | خطبة الكتاب |
| ٣ | باب ولنفتح الكلام ببيان اسم الكتاب ونقسم المقدمات والفصول والابواب
وهي مشتملة على اربع تمهيدات تجرى مجرى التوطئة والمقدمات وعلى اربع
اقطاب تجرى مجرى المقاصد والغايات |
| ٤ | التمهيد الاول في بيان ان الخوض في هذا العلم مهم في الدين |
| ٦ | التمهيد الثاني في بيان الخوض في هذا العلم الخ وفيه اربع فرق |
| ٦ | الفرقة الاولى والثانية |

الفقرة الثالثة والرابعة	٧
التمهيد الثالث في بيان الاشتغال في هذا العلم من فروض الكفايات	٨
التمهيد الرابع في بيان مناهج الادلة الخ	٩
المنهج الاول	٩
المنهج الثاني والمنهج الثالث	١٠
مسألة خلافية	١١
القطب الاول في النظر في ذات الله تعالى وفيه عشر دعاوي	١٣
الدعوى الاولى وجوده تعالى وبرهانه	١٣
الدعوى الثانية في القدم	١٩
الدعوى الثالثة في البقاء	١٩
الدعوى الرابعة في ان صانع العالم ليس بمجهر	٢٠
الدعوى الخامسة في ان صانع العالم ليس بجسم	٢١
الدعوى السادسة في ان صانع العالم ليس بعرض	٢١
الدعوى السابعة في انه ليس له جهة مخصوصة	٢٢
الدعوى الثامنة في انه تعالى منزّه عن الاستقرار على العرش	٢٦
الدعوى التاسعة في انه تعالى مرئي	٣٠
الدعوى العاشرة في انه تعالى واحد	٣٦
القطب الثاني في الصفات السبعة وما به تختص آحاد الصفات وما تشترك فيه	٣٨
الصفة الاولى القدرة وما يدل على عمومها لسائر الممكنات	٣٨
الصفة الثانية العلم وما يدل على عمومها للموجودات والمعدومات	٤٧
الصفة الثالثة الحياة	٤٧
الصفة الرابعة الارادة وانها متعلقة لجميع الحادثات	٤٧
الصفة الخامسة والسادسة في السمع والبصر	٥١
الصفة السابعة الكلام	٥٣
القسم من هذا القطب في احكام الصفات وهي اربعة	٦٠
الحكم الاول ان الصفات ليست هي الذات بل زائدة	٦٠

٦٥	الحكم الثاني ان هذه الصفات كلها قائمة بذاته
٦٦	الحكم الثالث ان هذه الصفات كلها قديمة
٧٢	الحكم الرابع ان الاسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات صادقة عليه ازلا وابدا
٧٣	القطب الثالث في افعال الله وانها جائزة وفيه سبعة دعاوي
٧٣	الدعوة الاولى انه يجوز ان لا يكلف عباده وفيها بيان معنى الحسن والقبح العقليين
٨١	الدعوة الثانية ان الله تعالى ان يكلف عباده ما يطيقون وما لا يطيقون
٨٣	الدعوة الثالثة ان الله تعالى قادر على ايلام الحيوان البري عن الجنايات الخ
٨٣	الدعوة الرابعة ان لا يجب عليه رعاية الا صلح لعباده الخ
٨٤	الدعوة الخامسة انه تعالى اذا كلف العباد فاطاعوه لم يجب عليه الثواب الخ
٨٥	الدعوة السادسة انه لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله تعالى الخ
٨٨	الدعوة السابعة ان بعثه الانبياء جائز الخ
٩١	القطب الرابع وفيه اربعة ابواب
٩١	الباب الاول في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
٩٤	الباب الثاني في بيان وجوب التصديق بامور ورد الشرع بها الخ وفيه مقدمة وفصلان
٩٤	المقدمة
٩٥	الفصل الاول في بيان قضاء العقل الخ
٩٩	الفصل الثاني في الاعتذار وفيه ثلاثة مسائل الخ
٩٩	المسئلة الاولى العقلية
١٠١	المسئلة الثانية اللفظية
١٠٣	المسئلة الثالثة الفقهية
١٠٥	الباب الثالث
١١١	الباب الرابع في بيان من يجب تكفيره من الفرق

كفر وهو فعل مجرد لا يدخل تحت هذه الروابط فهل هو اصل آخر قلنا لا فان الكفر في اعتقاده تعظيم الصنم وذلك تكذيب لرسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن ولكن يعرف اعتقاده تعظيم الصنم تارة تصريح لفظه وتارة بالاشارة ان كان اخرس وتارة بفعل يدل عليه دلالة فاطمة كالسجود حيث لا يحتمل ان يكون السجود لله وانما الصنم بين يديه كالحائط وهو غافل عنه او غير معتقد تعظيمه وذلك يعرف بالقرائن وهذا كنظرنا ان الكافر اذا صلى بجماعتنا هل يحكم باسلامه اي هل يستدل على اعتقاد التصديق فليس هذا اذن نظراً خارجاً عما ذكرناه ولتقتصر على هذا القدر في تعريف مدارك التكفير وانما اوردناه من حيث ان الفقهاء لم يتعرضوا له والمتكلمون لم ينظروا فيه نظراً فقهياً اذا لم يكن ذلك من فنيهم ولم ينبه بعضهم بها لقرب المسئلة من الفقهيات لان النظر في الاسباب الموجبة للتكفير من حيث انها اكاذيب وجهالات نظر عقلي ولكن النظر من حيث ان تلك الجهالات مقتضية بطلان العصمة ~~وكلا~~ الخلود في النار نظر فقهى وهو المطلوب ولتختتم الكتاب بهذا فقد اظهرنا الافتصاد في الاعتقاد وحذفنا الحشو والفضول المستغني عنه الخارج من امهات العقائد وقواعدها واقتصرنا من ادلة ما اوردناه على الجلي الواضح الذي لا تقصر اكثر الافهام عن دركه فنسال الله تعالى

لا يجعله وبالاً علينا وان يضعه في ميزان الصالحات اذا

ردت الينا اعمالنا والحمد لله رب العالمين

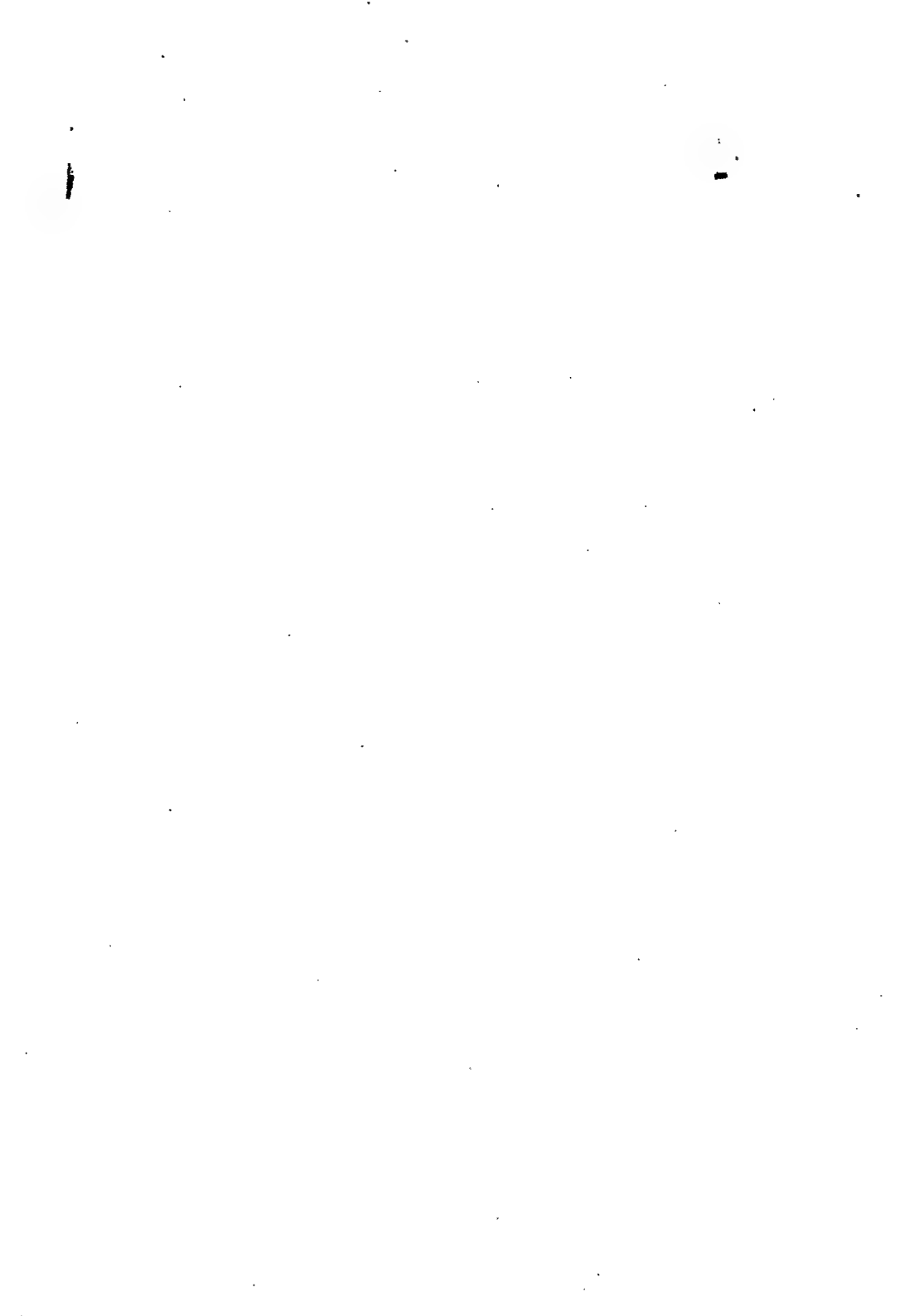
وصلى الله على محمد خاتم النبيين

وعلى آله وسلم

تسليماً كثيراً

آمين

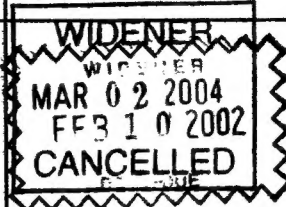
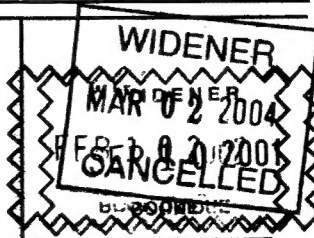




The borrower must return this item on or before the last date stamped below. If another user places a recall for this item, the borrower will be notified of the need for an earlier return.

Non-receipt of overdue notices does not exempt the borrower from overdue fines.

Harvard College Widener Library
Cambridge, MA 02138 617-495-2413



Please handle with care.
Thank you for helping to preserve
library collections at Harvard.

11.6

